الاستغراب

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

6

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-بيروت
العدد السادس ـ السنة الثانية ـ 1438هـ ـ شتاء 2017

الملف

رجوع الإيديولوجيا

هذه الفصليّة

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرُّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب.

في مقدم القضايا التي وجدنا أن نشتغل عليها تأسيساً على هذه الغاية، السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

ـ الخط الأول: التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ الخط الثاني: التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلِها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ الخط الثالث: وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

6

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد السادس _ السنة الثانية _ 1438 هـ _ شتاء 2017

بسم الله الرحمن الرحيم

" أَنَّ كُلَّ عَمَل نبَاتٌ، وكُلَّ نبَات لاَ غِنَى به عَنِ الْمَاءِ، وَالْمِيَاهُ مُخْتَلفَةٌ، فَمَا طَابَ سَقْيُهُ طَابَ غَرْسُهُ وَحَلَتْ ثَمَرَتُهُ، وَمَا خَبُثَ سَقْيُهُ خَبُثَ غَرْسُهُ وَأَمَرَّتْ ثَمَرَتُهُ. "

نهج البلاغة

للإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام

الاستغراب

occidentalism

AL_ISTIGHRAB

6

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد السادس ـ السنة الثانية ـ 1438 هـ ـ شتاء 2017

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

بتدأ

الإيديولوجيا..

غريزة المتحيِّز وفلسفته

محمود حيدر

لم تمُتِ الإيديولوجيا لتُولد مِن جديد. فهي على احتجاب وظهور دائمين. تنحجبُ حين يتوارى أهلهَا إثر انكفاء، وتنكشفُ في اللحظة عينها لدى أولئك الذين ظهروا في الملأ، غالبين أو مغلوبين. هي نفسها عند الغالب والمغلوب، تمنح مذهبها للجميع، وكلٌ له منها نصيب. إنها واحدة في عالم الأضداد. الضدُّ ونظيرُه يلتقيان على المفهوم ويختصمان في استخدامه.

تحطُّ الإيديولوجيا في عالم الشعور من قبل أن تسري إلى عالم الفكر. لا يفعل الإيديولوجي في ملحمة التحيُّز سوى تحويل مشاعره إلى أفكار وأفكاره إلى مصالح. ولأن تشكيل الأفكار يتوقف على تشكيل الكلمات، فإن كل متحيِّز ماضٍ إلى إنشاء مختزن من المفردات والإصطلاحات والرموز، يسدِّد بها نظامه الفكري ويؤهله لصدِّ الخصوم. إذ مهماً كانت الأفكار سديدة ومحكمة البناء فلن تفلح في مقاصدها على الوجه الأتمّ، ما لم تحظَ بجاذبية العبارة وسحرها.

عند هذه المنزلة المخصوصة تحضر الإيديولوجيا لتفصح عن أفكارٍ يعجز العلم الموضوعي عن برهنة حقيقتها وشرعيتها. ذلك بأن قوة هذه الأفكار تظهر ـ كما يقولُ كارل مانهايم - من خلال نغمتها العاطفية وأسلوبها المحرِّر للجماهير...

حضور الإيديولوجيا في دنيا الإنسان كمثل حضور الجاذبية في فيزياء الطبيعة. الجاذبية غير مرئية ولكنها حاضرة في المنظومة الكونية. الإيديولوجيا كذلك على وجه الشَّبه والنشأة. لا تُرى.. إلا أنها تُستشعرُ، وتسيطرُ، وتقودُ، ثم تسري من غير انقطاع مع كل خاطرة وفكرة، ومع كل حدثٍ ومَيْلٍ إلى مصلحة. فهي إذن من الحتميات التي لا مناص منها للإجتماع الإنساني في اختلافه وتنوعه ووحدته. لا تنموالإيديولوجيا إلا في أرض الاحتدام، ولذا فهي في احتياجٍ مستديم إلى ضدٍّ لها، وإلا فلن تكون. لا بد من آخر يناظرها أو تناظره لكي تنفرد بعجيب قولها، وتسري بأهلها نحو أغراضهم وغاياتهم.

والذين أعلنوا موتها في مستهل الألفية الميلادية الثالثة سيرجعون إليها القهقرى صاغرين. وَجَدَ هؤلاء لمّا فرغوا من أوهام الإنقلابات الكبرى في نهاية القرن العشرين، أن للإيديولوجيا سرَّها المكمون. وأنها بالنسبة للمتحيِّزين أشبه بـ «قنبلة مزروعة في الرأس».. وأن الجدل بشأنها ما لبث حتى عاد إلى حيويته القصوى. فإذا كان العالم الجديد مكتظاً بالتخاصم، شأن ما سلف من عوالم، حقّ ان نرى إليها مذهباً لكل منتمٍ إلى قضية أو متحيِّز إلى هوية. ولعلّ في قول المفكر الفرنسي ريمون آرون، «تكاد الإيديولوجيا انً تكون فكرة عدوِّي» ما يُعربُ بقوّة عن صورة عالم فرَّقه الاختصام.

* * * * *

لقد تخيرَّتُ وأنا أتهيَّأ لمقاربة الإيديولوجيا، ألاَّ أبدأ من السؤال الرتيب عن معنى الكلمة لغة واصطلاحاً. ففي ذلك ـ على خالص الظن ـ ضربٌ من تواترٍ مملٍّ يرفع منسوب الضجر قبل أي قراءة. فلو تناهى إلى السامع سؤالٌ عن معناها انبرى إلى أجوبة ٍلا عدَّ لها من التعريفات والأوصاف. غير أن السامعَ إياه لا ينفكّ يتنبَّه إلى أن ما سمعه هو أدنى إلى استفهام عن خطبٍ صار بديهياً مع الوقت. وحالئـذٍ لن يجدَ في نفسه حاجةً إلى التعرُّفِ عما هو معروف. فما يراد معرفتهُ معيشٌ، وكلُ معيشٍ معقولٌ ومدركٌ، وإن تباينت رُتَبُ تعقُّله وإدراكه بين حال وحال.

تلقاء الإيديولوجيا، نجدنا بإزاء تشكيل هندسي متعدد الوجوه، وكل وجه يصلح أن يكون باباً للدخول إلى هذا الشيء الساحر الذي يدعى المصطلح. فالاستدلال عليه كوحدة معجمية، يتواجه على جاري العادة بعثرات جمّة، أبرزها: 1- تعايشه مع وحدات اصطلاحية موازية لا ترتبط بمجال تخصصه ـ 2- تعايش عدة معان داخل المصطلح نفسه ـ 3- التغيرُّ اللفظي والتكرار الإحالي اللذان يتاخمان نموه بصورة دائمة.

إذا كان ما ذُكر يُشكل عقبة منهجية للإستدلال النظري على المصطلح، ففي مقام الإيديولوجيا يتضاعف التعقيد واللَّبس والاجتهاد، بسبب من تموضعه بين منزلَتيْ النظر والعمل.

كيف لنا إذاً، أن نقترب من مصطلح ارتبط بالإنسان ارتباط الاسم بالمسمى، وتعلَّقَ به تعلُّق الماهيات بعلة وجودها؟..

مبتدأ المشكل المعرفي، أننا غالباً ما تعامَلنا مع الإيديولوجيا كما لو كانت خارج ذواتنا وهوياتنا. والحال خلاف ذلك على نحو كامل. الأقلُّون هم الذين تنبَّهوا إلى أننا لسنا بإزاء مفهوم مستقل عن ماهية الإنسان وهويته وأفعاله. فلو ابتنينا على هذا المقتضى، لقلنا إن منطق عمل الإيديولوجيا هو أدنى إلى غريزة، منه إلى مفهوم أُدرِجَ في العلوم الإنسانية كسائر المفاهيم. وحين نُنسِّبُه إلى الغريزة فلأنها محرِّكُه الذي يعمل من خلف حجاب. فالإنسان مفطور على التفرد والانحياز والولاء.

والفطرة على ما نعلم، سابقة على الفكرة، تحكمها وقلّما تتحكم بها. لهذا جاز الكلام عما نسميه "فطرة الإيديولوجيا"، لكونها متأصِّلة في ذات حاملها ولا تفارقها البتّة. تتمدَّد حركة الإيديولوجيا في جوهر نشاط الكائن الاجتماعي، ولا يعوزها لكي تظهر إلى الوجود ان ترفع صوتها وتبعث برسائل وإشارات. ذلك بأنها تجري بصمت، وليست مستقلة عن الفرد، ولا عن الجماعة، ولا عن المنبسط الحضاري. فالتحيّز بين الناس يجري مجرى الدم في العروق. ثم لا يلبث المتحيِّز حتى يعلن عن نفسه بشغف، وهو يجوب عالم الإختلاف والإختصام...

* * * * *

الإيديولوجيا بهذه الخاصِّية هي عينُها فلسفة المتحيِّز. ولم نقصد إذ نضفي عليها نعتاً فلسفياً، إلا لنشير إلى ماهيتها كحقل خصب للتفلسف. بهذه المثابة هي فلسفة عمل، إلا أنها ليست من سلالة الفلسفات المضافة، كفلسفةً التاريخ، وفلسفة العلم، وفلسفة الدين، والفلسفة السياسية، الخ.. فهي على الحقيقة فلسفة عملية تتحرك في سماء الكل. تتقدم على شكل موضوعات وقضايا، ثم تأتي الفلسفة لتمنح كل موضوع سَمْتَه الخاص.

خاصية الإيديولوجيا هي كمثل خاصِّية الفلسفة من وجهٍ ما. مشاغلها متعددة بقدر ما تتعدد القضايا التي تؤلف محاور اهتمامها. وعلى ما نعلم، فإنّ الخاصية الملحوظة لكل التعاليم الميتافيزيقية مهما كانت متشعبة، تنتهي إلى الالتقاء حول ضرورة البحث عن السبب الأول لكل موجود. كذلك هي خاصية الإيديولوجيا. فالقضايا التي تؤلف مدار نشاطها، تبقى موصولة بنقطة الجاذبية المتمثلة ببلوغ الغرض الأقصى الذي يتطلع الإيديولوجي إليه. والمعاينة الاستقرائية لتلك الطريقة تثبت أن نموذج الأفكار ومحتواها يمكن أن يتغير. ومع ذلك تبقى طبيعة العقل البشري هي نفسها في جوهرها، حتى بعد حصول تحول تام في الأحداث التي يفترض أنها انبثقت منها. هذا يبرهن ـ كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر إتيان جلسون (1884 ـ 1978) ـ في كتابه "وحدة التجربة الفلسفية" أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي بالطبع. أما خلفية مثل هذا التصعيد "الفوق أرسطي" للإنسان فعائدٌ إلى أنه ـ أي الإنسان ـ دائم التطلّع إلى ما هو فوق الحسّ، وما يتعدّى كيانه الفيزيائي. ففي عقل المتحيِّز وقلبه يتحد البعدان الحسيّ والميتافيزيقي لينتهيا إلى أصلٍ واحد وطبيعة واحدة. كما يعود بالنتيجة إلى أن ماهيّة الإيديولوجيا متعلّقة بماهية الإنسان تعلُّقاً ذاتياً. لهًا ما بالإنسان وعليها ما عليه. ولأنها إنسانية الطبع والطابع، فالتعرُّف على فصولها ومجال نشاطها يكون في منطقة التحيّز الزماني والمكاني للكائن الإنساني نفسه. وهذا النشاط هو مزيج من التركيب والتداخل بين المرئي واللاّمرئي وبين الطبيعي والميتافيزيقي. من أجل ذلك وجدنا أنها كتلة وعيٍ مؤلَّفة من الأفكار والمعاني والمشاعر المنظورة وغير المنظورة. وهي بالتالي مخصوصة بكلٍ بيئة اتخذت العمل

الإيديولوجي مذهباً لها. لهذا لا يسعنا، وسط النزاع المديد حول المصطلح، إلا أن نجتاز ذلك السيل العَرِم من التعريفات. ربما علينا أن نمضي في مثل هذا الإختبار المعرفي بعدما كفّت الإيديولوجيا عن أن تُعرَّف بمركّبها اللغوي(علم الفكرة) (Ideo-Logic). في مقام الاختبار تتوسع أرض المتحيِّز وتتعدد معاني ما ينجزه من كلمات وأعمال. فعلى هذه الأرض تنبري الإيديولوجيا لتعلن خطبتها، ثم لتؤكد صدق هذه الخطبة، ثم لا تعبأ بما لدى الملأ من نقد. فلو لم تنشأ الإيديولوجيا من أرض الضرورة التكوينية للطبيعة الإنسانية ما كانت لتوجد، وما كان لها كل هذه الجاذبية. ولذا وجب التعامل معها، والنظر إليها كقانون شأن قانون الجاذبية في عالم الطبيعة كما أسلفنا.

* * * * *

ماذا الآن عن المصطلح في بعده الزماني؟...

عطفاً على ما مرَّ معنا، وما قد يجيء لاحقاً، لم نجد للإيديولوجيا تاريخ ولادة، كما حال أي مفهوم أو مصطلح. لكن المشتغل بعالم الأفكار، وهو يسعى للعثور على مفاتيح لتفسير الظواهر والوقوف على منطقها الداخلي، جادٌ في رؤيتها كجسم مفهومي. ولكي تستوي عمليات الفهم لديه على استقامة منهجية يروح يتوسل أقرب السبل لكي ينزلها قاموس المفاهيم. كذلك فعل عالمُ الاجتماع الفرنسي "دستوت دو تريسي" (1754 - 1836) لمَّا نحت كلمة الإيديولوجيا. فقد جعلها مفتاحاً يُستدل به على منطق عمل الأفكار في أحداث التاريخ. ثم عرَّفها بأنها علم حالات الوعي. أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس في نشاطهم الاجتماعي.

مع تريسي (Tracy) صارت الإيديولوجيا من جنس المفاهيم. ثم راحت تشق طريقها وسط اعتراك لا مستقرّ له من التأويلات والأحكام. مع هذا ظلت على فرادتها، بصفة كونها نوعاً مفارقاً لأبناء جنسها. لقد اتخذت سبيلها لتُجاورَ أكثر المفاهيم تعقيداً وتتوغل فيها في الآن عينه. ولذا فلا انتهاء لزمانها بسبب من سَرَيانها الدائم، ومتاخمتها لكل حدثٍ ذي صلة بالنشاط العام.

تحلّق الإيديولوجيا فوق جميع العلوم، لأن العلوم ـ حسب دي بيران ـ ليست إلا أفكارنا وعلاقتها المختلفة، هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللانهائي التنوع، المنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها ببعضها البعض عدد أكبر من طرق الاتصال، ولكن لكل هذه الطرق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعب فيما بعد. هذا الأصل الواحد، وهذه النقاط المشتركة، التي يجهلها المسافرون غالباً، ما يأخذ الإيديولوجي على عاتقه مهمة أن يعلِّمها لهم بشكل أساسي.
(م.دي بيران. العلاقات بين الإيديولوجية والرياضية، مؤلفات 3، 14 - 13).

الكلام المستحدث اليوم عما يسمى "عصر ما بعد الإيديولوجيا"، هو في واقع حاله وصفٌ لطور

تالٍ من تبدَّياتها، وليس ختماً لسيرورتها كما قد يُظن. فالعصر ما بعد الإيديولوجي هو استئناف لغريزة المتحيِّز ومنطقه بطرق ووسائل أخرى. فلئن انوَسمَت أزمنة الحداثة بالأدلجة، فلسبب يرجع إلى الإعصار الفَكَري الذي شهدته أوروبا لحظة صعودها القومي والاشتراكي ذي الطابع التوتاليتاري. أما المرحلة النيوليبرالية التي أطلقتها العولمة، فقد امتلأت أدبياتها بالأنباء العاجلة عن حرية السوق، والمجتمع المفتوح كبديل من الإيديولوجيات الفارطة.

* * * * *

لو أنَّ لنا أن نأتي بمفهوم يدل على مفعول الكلمات في الناس وفي الأشياء، لكانت لنا بالإيديولوجيا حجةٌ بليغة. لكنْ لسنا على يقين من أننا بإزائها أمام مفهوم اعتيادي. فلئن كان كل مفهوم على ما نعلم هو تصوُّر ذهني لا يغادر حصنه الذهبي إلاَّ بإرادة تحيلُه إلى مهمة واقعية، فالإيديولوجيا هي تصوُّر وإرادةٌ في آن. إنها الفكرة وحقل اختبارها في اللحظة عينها، فلا يفترقان ولا يتباينان. فالمفهوم بالنسبة إلى الإيديولوجيا ليس إلا ما تكشف عنه أفعالها في الواقع. ينشأ القول الإيديولوجي من حقل الأفعال، ثم ينمو هذا الحقل ويزدهر بفعل ذلك القول بما ينطوي عليه من جاذبية وقدرة على صنع الأحداث. القضية إذاً، قضية الفاعل الإيديولوجي الذي يحفر حقله بالكلمات، ثم يرجع إلى الحقل إيَّاه فيسدِّده ويرشِّدُه، أو ليضيف ويعدِّل من لغته.

إذا كانت خصيصة المفهوم، كما في الشائع، تكمن في ما يستدعي ظنيَّة الدلالة عليه، الأمر الذي يوجب الاختلاف والتباين وتكثُّر الرؤى في شأنه، فإن الخصيصة المستترة للإيديولوجيا هي أنها تختصبُ في المنطقة الجامعة بين الظن واليقين. ذاك أنها فكرةٌ وحدثٌ معاً. فإذا كانت الفكرة مبعثاً للظن، فالحدث بما هو وجودٌ عياني، وحضورٌ واقعي، باعثٌ على اليقين. فكيف إذا كان الحدثُ والفكرة متحَدين في مضمار واحد.

* * * * *

تتميَّز الإيديولوجيا بأنها غير ثابتة ثباتاً مطلقاً، وإنما تتمتع بخاصية الحراك. على الدوام تشهد على دورات جديدة من النمو، والتحوّل، والاختفاء، والظهور. كل هذا يحدث في ضوء الأوضاع والمواقف الاجتماعية المختلفة والمتغيرة. فكثيراً ما تتعرض المجتمعات لاهتزازات داخلية أو خارجية، تظهر حيناً على شكل انزياحات عن الإيديولوجيا السائدة، وتغيرات في البنية الاجتماعية والاقتصادية، وحيناً آخر على شكل صراع بين القيم الخاصة والعامة، وحيناً ثالثاً نتيجة كوارث طبيعية، أو ثورات أو غير ذلك. في مثل هذه الحالات، قد تدخل عناصر جديدة إلى النسق الإيديولوجي تلغي بعض عناصره، أو تعدِّل من بعضها لتتواءم مع الواقع الاجتماعي الجديد. لذا لا ينبغي ان

يُنظر إلى النسق الإيديولوجي كنسقٍ ثابت، وإنما كدينامية سارية في مجمل التحيُّزات الإنسانية..

تشير أفعال المتحيِّز واختباراته، إلى أن الإيديولوجيا قادرةٌ على الفعل، وتحويل الثابت إلى مسعى حيوي. ثمة من نقاد الحداثة من وجد أن العملية الإيديولوجية تختزن القدرة لا على تفسير العالم وحسب، ولكن أيضاً على المشاركة في تحويله. حتى ماركس ـ الذي كان عليه لكي يفتتح عصر الاشتراكية العلمية، أن يذمّ الإيديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً ـ ما لبث حتى استوطن عبر (البيان الشيوعي) أرض الإيديولوجيا الفسيح. وهذا مرجعه إلى أن الوهم الذي تُصنِّعُه السلطة الإيديولوجية حتى تستمرئ أغراضها، هو نفسه جوهر المعرفة التي تمارسها في الواقع. الفيلسوف الماركسي الإيطالي انطونيو غرامشي ـ وهو أحد أبرز وَرَثَة الماركسية والمجددين لثقافتها ـ تنبَّه إلى المشكلة بعمق في كتابه "الأمير الحديث". كان عليه أن يوجِّه نقداً عاليَ النبرة لنظرة ماركس المبتورة للإيديولوجيا، واعتبرها حقيقة واقعية لا وعياً كاذباً. لقد مارس غرامشي في الواقع نشاطاً "تفكيرياً" معاكساً لرؤية ماركس، ومؤدى موقفه الفعلي إعادة مَوْضَعَة المفهوم في المحل الذي تستمكن فيه الكتلة التاريخية في إيطاليا من الانتقال بالحداثة البوروجوازية، إلى طورها الثوري البروليتاري.

أما الفيلسوف السلوفاكي المعاصر (سلافوي جيجيك)، فسيلاحظ في سياق مراجعاته النقدية للماركسية ان الإيديولوجيا ليست وعياً مزوَّراً ولا تمثيلاً وهمياً للواقع، بل إن ذلك الواقع نفسه هو الذي يتعيَّن تعقُّلَه بسبب من اتخاذه طابعاً ايديولوجياً.

بموجز: لما حكمت الحداثة ـ بجناحيها الليبرالي البوروجوازي والماركسي البروليتاري ـ بالنفي على كل ما ليس بمادي، كانت تمضي إلى الدرجة القصوى من التحيُّز الإيديولوجي. والصفاء العلمي الذي اعتُبر من طرفها معياراً لفهم العالم، غدا في قليل من الوقت محض حيلة فكرية تعمل وفق مذهب المتحيِّز وفلسفته. قدمت الحداثة تصوّراً ثورياً لتغيير العالم بواسطة العلم، إلا أن النتائج اللاحقة لمثل هذا التصوّر آلت إلى ضربٍ من وثنية مستحدثة.

ظهرت الحداثة وهي في ذروة دعواها كـ (مادية دنيوية) صمَّاء. لقد حرَّرت ذاتها تماماً من اللاَّهوت والميتافيزيقا، ثم زعمت أن الإنسان يمكن أن يعيش في جنّة وضعية إلى الأبد، وأنه بسبب قدرته على التفكير يستطيع أن ينجز خلاصَهُ التامّ... هذه العقيدة المطلقة للمادية الدنيوية ستحظى من الفلسفة الحديثة بغطاء إيديولوجي صلب. جرى ذلك بصفة خاصة على يد هيغل حين أدخل المطلق في الزمان البشري، وكان هدفه الأساسي وصف الظهور التدريجي لروح ما، أو فكرة ما، بأنه ظهور موقوت وآيلٌ إلى نهاية التاريخ. أما فكرة الخلاص عنده فتكشف عن ذاتها في العالم حيث لا شيء مكشوفاً في ذلك العالم ـ كما يقرِّر ـ غير هذه الفكرة وشرفها ومجدها.. على هذه

السجيَّة خطت المادية الدنيوية خطوتها العظمى لتجرّد الحضارة الغربية الحديثة من روحانيتها. ومن خلالها أكملت ما نظَّر له لودفيغ فيورباخ لمّا دعا إلى تدمير كل ما هو فوق أرضي، بزعم أن الإنسان هو الحقيقة السامية المطلقة، ولن يبحث من بعد ذلك عن السعادة خارج ذاته.

حين أدَّت المنظومة الإيديولوجية لعبتها كـ (مادية دنيوية)، كانت في الواقع تقوم بمهمّة تأويلية غايتها تحويل إدراكات الناس وإعادة تركيب وعيهم على نصاب أمرها. وتلك مهمة تتحرك في ختام المطاف وفق معيار المصلحة كغاية عليا. من هذا النحو لن يعود التأويل، سواء كان لنص أو لحدث تاريخي، بقادرٍ على النجاة من شروط تلك اللعبة الإيديولوجية ومقتضياتها. كل لحظة في العملية التأويلية تظهر وكأنها مشغولة بإتقان وشغف. ذلك ان الفهم الناتج من تلك العملية لا يمكن فصله عن بنية الحامل الإيديولوجي الثقافية والاجتماعية والعقائدية والنفسية. وبالتالي عن مقاصده وغاياته الحضارية، والكيفية التي ينكشف فيها فهمه على شكل خطاب فلسفي أو بيان سياسي.

* * * * *

ماذا يعني كل هذا في سياق مسعانا لتظهير مرسوم يقترب من حقيقة الإيديولوجيا؟

إن كل صفة تكتسبها الإيديولوجيا تتأتّى من فعلها. ولا تتحصَّل الكلمات المعبرة عن هذا الفعل إلاّ بفضل التبادل بين النَّسق والفعل،. وبين البنية والحدث. وبين خصوصيات الحيِّز الاجتماعي والفاعلين فيه. وإذن، تتميَّز العملية الإيديولوجية في كونها متعددة الصفات كفاعلها، أي الكائن المتحيِّز. كأن يُقال مثلاً: هذا قول إيديولوجي وذاك قول إيديولوجي، لكن لكلٍ من القولَيْن موقع مختلف تبعاً لاختلاف القائلين به وتعدد مواقعهم. لقد كان من أبرز إنجازات كارل مانهايم أنه أدرك المشكلة فراح يوسع مفهوم الإيديولوجيا إلى النقطة التي أصبح معها يضم الشخص نفسه الذي ينادي بهذا المفهوم. بمعنى.. أن المفهوم صار هو نفسه الشخص الذي يمارس عملية الفهم. ذاك الشخص الذي يختبر فكره وشعوره وشغفه إلى الحد الذي يمتلئ بكلماته ويقول: أنا هو الإيديولوجي أنا هي الإيديولوجيا.

سوف يدحض مانهايم بقوةٍ وجهة النظر القائلة بوجود متفرِّج مطلق، غير متورط في اللعبة الاجتماعية، ويعتبرها ضرباً من المستحيل. فأنْ نصِفَ شيئاً بأنه إيديولوجي، ليس أبداً أننا نصدر حكماً نظرياً مجرداً، بل إن وصفاً كهذا ينطوي على معاينة اختبارية، لممارسة معينة، أو لرأي يتحرك في الواقع تقدمه لنا هذه الممارسة. فكل منظور يُعبَّر عنه من زاوية الناظر هو فعلٌ إيديولوجي بشكل ما. ويذهب جيرار ما ندل ((Gerard Mendel) في تفسيره لرأي مانهايم، إلى أن الشخص الإيديولوجي متعدد. إذ أن كل إنسان هو في الوقت عينه استيهام وإدراك. إنه حالة مركبة من ثنائيات

متعاكسة متباينة في آن: لاعقلانيةٌ وعقلانية، لاوعيٌ ووعي. حياةٌ على أرضية من الموت، ذاتيةٌ جذرية وضرورةٌ موضوعية، حبٌّ للذات وارتماء في أحضان الموضوع، فطريةٌ واكتساب، مصيرٌ وتشكلٌّ، وكذلك استلابٌ وحرية. (جورج هـ. تيلور ـ من المقدمة التي وضعها لكتاب بول ريكور ـ محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا ـ ترجمة: فلاح رحيم ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ 2002 ـ ص(31).

الإيديولوجيا إذاً، متعددة كأحوال فاعليها. لهذا انْبَنَتْ فلسفتُها على البساطة والتركيب، وعلى التناقض والتكامل في اللحظة عينها. هي متعالية لكنها شديدة المرونة عندما تهبط إلى الطبقات الدنيا في عالم الناس. مع هذا لا يمكن الحكم عليها من دون أن تُرى صورتها في الحدث، أو في ما يُتوخى منها من تسيُّد وغلبة. ربما هذا هو الشيءالذي حمل كثيرين إلى نفي الشائعة القائلة بوجود مفهوم بسيط بالإطلاق. ومدَّعى هؤلاء، أن كل مفهوم يملك مكوِّنات معينة ويكون محدَّداً بها.

زئبقية المتكلم الإيديولوجي

لغة الإيديولوجي حين يتكلَّم، زئبقية فلا تُضبط بيسر، ولا يقدر أحدٌ وقفها على لون واحد. فإنها مزيج من ألوان وحروف وكلمات تترجم أحوال المتحيِّز، وتعكس طبائعه ورغباته. وهي من التكثيف واللّبس حتى لا تكاد ترى إلا في تلك المنطقة الرمادية التي يبقى ظهور كل لون فيها رهناً بحضور موازٍ للون آخر. عندما توصف الإيدييولوجيا بطريقة فضفاضة ومسطّحة فسيكون ذلك ناتج خطأً اقترفه الآخر. لهذا غالباً ما يمتنع أهل الإيديولوجيا عن وصف أنفسهم بأنهم إيديولوجيون. والسبب أن المصطلح موجّه على الدوام ضد الغير. فلا أثر له إلا في ساحة الشخص الخصم أو في رحاب الفكرة الخصم. بالنسبة إلى ضمير المتكلم هي وعيٌ وإدراك ويقين بالغ الصفاء والنُبل، وهي في ضمير المخاطب، وعيٌ زائف ومضلِّل ولا غاية لها سوى الإلغاء والإيذاء. إن لغة الإيديولوجي متحركة، متوترة، سيّالة. لغة سهلة على الفهم وممتنعة عنه في الوقت نفسه. فلسوف يحتاج الناظر فيها إلى مشقة التفكيك، والتحليل، والفطنة، والدراية، لكي تتميّز مواطن الصدق والكذب، والكشف والحجب، والخفاء والظهور. لكن حين يعرب الإيديولوجي عن أمر ما، لا يعود قولُه فيه مجرد كلمات مرسلة إلى النظراء والخصوم.فالقولُ المرسَلُ من طرف المتحيِّز الإيديولوجي لا يلبث ان يرتد إليه على شكل قبول وإقبال من جانب المريدين والأتباع. فإذا استجاب هؤلاء إلى تلك الكلمات وتماهوا معها، سَرَتْ في وجدانهم ومنحوها شهادة الولاء والطاعة.

تفترض الطبيعة الرومانسية المركبة لخطاب الفاعل الإيديولوجي أن تحيط مفرداته بضمير المتكلم وضمير المخاطب معاً، حتى يصيرا مزيجاً لضمير واحد. فالكلمات المُرسلةُ صادقةٌ لا ريب فيها بالنسبة لواضع الخطاب. لقد تمثّلها من قبل أن ينطقها؛ ثم تمثَّلها كرَّة أخرى حين

عادت إليه مزهوَّة بشهادة الجمهور. ربما لهذا المقصد كان ميشيل فوكو يردِّد عبارات لافتة للروائي صمويل بيكيت، يقول فيها: "يجب أن أقول الكلمات إلى أن تقولني.. إلى أن تعثر عليّ...

إنها "استراتيجية التكرار"، التي هي من بديهيات عمل الإيديولوجي. ذاك أنها مركز الجاذبية الذي ينظم خطبته وعمله على السواء. من دون هذه التقنية التكرارية ـ التي تبدو في الظاهر باعثة على الضجر ـ لن تبلغ الخطبة غايتها. ففي التكرار ترسخ الكلماتُ في الأذهان، وتتملّك الخطبةُ المشاعر، حتى تُحصَّل الاستجابة. يتسامح الإيديولوجي وهو يواصل شغله التأويلي، مع ما لاحظه الفقيه اللغوي ابن جنِّي من أن "أكثر اللغة مجاز لا حقيقة". المجاز والحقيقة عنده على نفس الأمر. مجازٌ في مقام الحقيقة، وحقيقةٌ في مقام المجاز. كل ما هو مهم وحقيقي بالنسبة إليه هو في مدى تماهيه مع الميْلَ العام لسيكولوجية الجماهير. لهذا السبب لا يعبأ الإيديولوجي بأحكام الآخرين على واقعية، أو لا واقعية ما يقول. وهذا بالضبط ما قصده بول ريكور بالاستراتيجية الإيصالية للخطاب الإيديولوجي. وهي استراتيجية تقوم على نشاط مثلث الأضلاع:

- الأول: قيادة الجهاز الإيديولوجي، واضع تلك الاستراتيجية.

- الثاني: اللغة الموصِلة أو الموجَّهة من أجل أن تكتمل جدلية التخاطب.

- الثالث: وهو الحلقة الأخيرة في توليد العملية الإجمالية للخطابالإيديولوجي. بها تتم الدورة الخطابية بإفهام المرسَل إليه فحوى الرسالة.

* * * * *

ليس لدى الإيديولوجي في استراتيجيته الإقناعية أمرٌ لا متناه إلاّ المصلحة. لكن هذه الأخيرة لا تقوم إلا ضمن هندسة قولية لها شرائطها وأصولها. فلا يستطيعً الإيديولوجي أن يرسل خطابه بينما يبقى الوجه الغرائزي اللاّعقلاني للخطاب ساكناً في عليائه. فلو بقي على هذه الحال لتبدَّد واستحال سديماً. فلا مناص إذاً من عقلنة اللاّعقلاني، وتنزيله إلى الوضع الذي يجعله سارياً في مشاعر الحشود الغفيرة. عندئذٍ يسهل تعريف كل مفهوم حين يجري إنزاله إلى مواضع الإختبار. وكما يقال فإن غياب التعريف بالشيء، مع ممارسة هذا الشيء، واتخاذه دليلاً، لهو تعريف به أيضاً. فالممارسة هي تعريف بالشيء، وهي برهان وجوده واستمراره وانفتاحه. أما التعريف بالشيء بعد انقضاء ممارسته فهو برهان انقضائه وانغلاقه. هذا يعني أن اللاّمتناهي الذي تتحرك الإيديولوجيا في أمدائه يستعصي على التعريف. إذ لا انقضاء فيه ولا انغلاق، بينما المتناهي يقبل التعريف، إذ لا استمرار فيه ولا انفتاح...

الذين مضوا في هذا التحليل سيقودهم ذلك إلى مقاربة مفادها، أن النص دائم الإنتاج لأنه مستحثٌّ بشدة. ودائمُ التخلُّق لأنه في حالة ظهور وبيان. ومستمرٌ في الصيرورة لأنه متحرك.

وإلى هذا وذاك، هو قابل لكل زمان ومكان لأن فاعليته متولِّدة من ذاتيته النّصية. ولما كان ذلك كذلك، فإن وضع تعريف له "يلغي الصيرورة فيه، ويثبت إنتاجيته على هيئة نمطية لا يكون فيها للمتغيرات الأسلوبية والقرائية من أثر. كذلك يلغي قابليته التوليدية زماناً ومكاناً ويعطِّل في النهاية فاعليته النّصية". (ج ـ تيلور ـ مصدر سبق ذكره).

عندما يمضي الفاعل الإيديولوجي إلى بيان هدفه من خلال الكلمات، فإنه لا ينفصل عن الوقائع التي يسعى ليغشاها بتلك الكلمات. وهو بهذا إنما يقوم بإجراء تمرينات على الربط بين الواقعي المتعيِّن، واللاّواقعي الممتلئ بقابليات التوظيف. هذا يشير إلى أن ثمة علاقية حَثِّية بين الوجهين. كلٌ منهما يستحثّ صاحبه على الحراك ليصيرا معاً مصدراً لولادات لا نهاية لها. فلو أفلح الفاعل الإيديولوجي في إجراءاته، لدلّ فعلُهُ على حسن التوحيد بين مظهرين يبدوان متغايرين فيما هما يستويان على نشأة واحدة.

* * * * *

هل بالإمكان التسامي على "مقترفات الإيديولوجيا" من دون أن يؤدي ذلك إلى اجتناب سحرها أو الانزياح عن مركز جاذبيتها؟...

يبدو السؤال مستغرباً للوهلة الأولى، إلا أنه يحتل منزلته الاستثنائية في الحثِّ على تفقُّه العلاقة بين الفكر والحدث، وعلى التمييز بين براغماتية المصلحة وأخلاقية الاستهداف. بيد أننا لو خطونا أبعد من ذلك، لألفيناه سؤالاً جديراً بفهم ما قدَّمته الفلسفة الأولى من تنظيرات. لقد أورث الإغريق خلفاءهم معارف ترتبط بماهية الإنسان واحتياجاته المختلفة: المنطق الذي يعلّم كيف نفكّر، والفلسفة التي تعلِّم كيف نعيش. ويمكن القول أن وَرَثَة الثقافة الإغريقية في الغرب الحديث، وسَّعوا تراثهم وعمّقوه، ولم يفكّروا مطلقاً بالإنقلاب عليه. إلا أنهم وقعوا في نسيان الغاية العظمى من تعاليم الميتافيزيقا. وهي تسامي الإنسان وتعاليه من خلال تطلعه نحو ما لا يُدرك من عالم المُثُل. وهنا ظهرت السلبية الأساسية للحضارة الغربيّة الحديثة، بما هي مادية دنيوية منزوعة الروح. فمع إرهاصات الحداثة على عتبة القرن الثالث عشر أخذت عقيدة "العقل الخالص" تحفر مسارها في تفكير الغرب، لتعلن: إن أفضل ما يُمكن أن يوصف به هذا الإنسان هو أنه حيوان عاقل.

لما وضع أرسطو «كوجيتو المنطق» ربما لم يكن متنبهِّاً للوهلة الأولى إلى تلك الجرعة الزائدة من سطوة الإيديولوجيا على دنيا الإنسان. راح يبيِّن أن الإنسان حيوان راغب بالمعرفة، بعدما خلع عليه نعت الحيوانية الناطقة. سوى أنه لم يمضِ إلى المحل الذي منه تُستظهر غريزة

الكائن الاجتماعي في مقام تحيُّزها. فالإنسان إلى كونه عاقلاً، هو كائن متحيِّز بفطرته إلى التسليم بيقين ما والإيمان به. وما ذاك إلا لتطمئن نفسه إلى نهايتها المحتومة. من هذا المحل الغائر في الأعماق تنهض الغريزة الإيديولوجية لتجتاح عوالمه كلها. ولأن الإنسان «حيوان كسول» كما طاب للحكمة اليونانية أن تقول، فقد أردفت قولها بتنبيه أهل المدن، "إما أن يختاروا الراحة وإما أن يكونوا أحراراً". وما انبرى اليونان ليتقوَّلوا هذا، إلا لفتح نافذة للحكمة، والتهيُّؤ لظهور الحكيم. فالحكيم وحده من يظهر إلى الملأ كراغب بالمعرفة والمتحيِّز إلى الخيريّة التامة في آن.

الحكيم المتعرِّف في لحظة انهمامه بالكشف عما لا علم له به، لا يرفض اليقين الدنيوي كما تنشده الإيديولوجيا، إلا أنه لا يتخذه قياساً للأحكام. يرى إلى الولاءات والعصبيات بعين الحكمة.. يستحكيها بعقل بارد.. يتبصَّرها بوصفها ظاهرة، ويتأولُها كنمط تفكير. ومن قبل ان يصدر حكمه، ينصرف إلى مساءلتها والاستفهام عن بواعثها وديناميات عملها. فليست مهمة الفيلسوف ـ بما هو فيلسوف إلا أن يكون في لحظة التعرَّف متسامياً على فتنة المتناقضات. وما ذاك إلا قصد التحرِّي والجمع وتظهير خط التواصل والامتداد في ما بينها بينها. ذلك لا يعني البتة استقلاله السلبي أو حياده. هو ليس محايداً بين الحكمة والضلالة. وبوصف كونه حكيماً، فهو متحيِّز إلى الحكمة بما تفيض على سالكها من خيرية المعايشة. ولأن التعرُّفَ منفسحٌ يسمو فوق التحيُّزات، لا يلتجئ الحكيم إليه من أجل أن يكون محايداً بين حق وباطل، وإنما ليتحرَّى منازل الحقانية، والبطلان في مجمل التحيزات التي يعبر فضاءاتها.

كان هوسرل، يدعو كل من أراد أن يصير فيلسوفاً إلى الانعطاف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته. وفي داخل ذاته يحاول ان يقلب كل المعارف المقبولة، وان يسعى إلى معاودة بنائها. فالفلسفة بهذا النحو تغدو ـ برأيه ـ مسألة شخصية لا غير. أي انها معرفته الخاصة التي تسير به نحو ما هو كوني. (هوسرل ـ تأملات ديكارتية ـ دار المعارف ـ القاهرة 1970 ـ ص 28).

* * * * *

تمكث الإيديولوجيا بمحاذاة هذا الفهم، لأنها أكثر المفاهيم التي تنتجها الفلسفة، جمعاً بين البساطة والتركيب. فمن ناحية كونها مفهوماً بسيطاً، ليس للإيديولوجيا مصداق مادي بعينه. فالمفهوم البسيط ينطوي على استعدادات كثيرة لتوليد مصاديق شتى. وأما من ناحية كونه تركيباً فلأنه يحمل من الصفات والمعاني ما يجعله حاوياً لوقائع وظواهر تبدو حال ظهورها متباينة ومتفاوتة ومتناقضة بصورة مذهلة.

لذلك لا تُدرَكُ ماهية الإيديولوجيا الا بالتثنية. أي بالمقابلة بين شيئين وأكثر، أو بين شخص

وآخر. كذلك تستظهرُ باتحاد الكلمات والأفعال. يحصل هذا إما على شكل تصور في الذهن، ، تنقله الإرادة بشغف حميم إلى وجود بالفعل..وإما على نحو التمثيل لوجودات واقعية تحمل على التفكُّر بأمرها.

ولأن الإيديولوجيا بسيطة لا تُدرَك إلاّ بالتركيب، فهي عالم صلات وعلاقات. وإذن، فهي مولود هذا العالم المتناقض والكثيف ولا تقوم إلاّ به. أي عبر تفاعل الأجزاء الحية لذلك العالم. يمكن القول إن ثمة شَبَهاً بين الإيديولوجيا والعلاقة. . فالعلاقة لا تحدث إلاّ بين حدَّين وأكثر. وإن لم توجد الحدود فلا وجود لشيء اسمه علاقة. إن العلاقة ـ على ما تنظر الفلسفة الأولى ـ من أوهن مقولات الفكر بل إنها الأكثر زوالاً وتبدلاً. ومع ذلك فهي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. بها تظهر الأشياء متحدة من دون أن تختلط، ومتميزة من دون أن تتفكك. وبها تنتظم الأشياء، وتتألف فكرة الكون. إنها تقتضي الوحدة والكثرة في آن. هي واحدة، وكثيرة بحكم خصيصة الأُلفة التي حظيت بها بين البساطة والتركيب. على صعيد الفكر تربط (العلاقة) بين مواضيع فكرية مختلفة وتجمعها في إدراك عقلي واحد، تارة بسببية، وأخرى بتشابه أو تضاد، وثالثة بقرب أو بعد. وعلى صعيد الواقع فإنها تجمع بين أقسام كيان، أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في تعددها. وإذ يستحيل تقديم توصيف محدد للعلاقة حيث لا وجود مستقل لها، فهي كالماهية من وجه ما، لا موجودة ولا معدومة إلاّ إذا عرض عليها الوجود لتكون به ويكون بها. لذلك سيقول عنها أرسطو، إنها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر لدى الكائن بمثابة اتجاه. إنها صوب آخر، تطلُّع، ميلٌ، مرجعٌ، ويقتضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل. صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما. (من الموسوعة الفلسفية ـ معهد الإنماء العربي ـ إشراف: معن زيادة، (مصطلح علاقة).

* * * * *

ديالكتيك المعنى والاستعمال

يصعب فهم معنى الإيديولوجيا بمنأى من الطرق التي يأخذ بها الناس لتدبير أحوالهم وقضاء حوائجهم.. كان فيلسوف الألسنية فيتغنشتاين يقول: "لا تسأل عن المعنى، انظر إلى الاستعمال". وهو في ذلك يسعى إلى انتزاع المعنى من الأشياء عن طريق اختبارها، ومن الأحداث عن طريق وعي شروط حدوثها. هكذا يُنتزعُ معنى الإيديولوجيا، إذ يتبدَّى لنا في أفعالها وفي الإتجاهات المقصودة من هذه الأفعال. من خلال الاختبار تستظهرُ الكلمات معناها، حيث تغدو في حقل الأفعال والانفعالات كينونة ضاجَّة بالحركة. ففي اللحظة التي تنجز فيها الكلمات مهمتها في الواقع، تروح تخلع رداءها القديم وحروفها المنصرمة. ثم ليقوم أولئك الذين تلقوها سمعاً وطاعة

بإلباسها حروفاً جديدة وعبارات جديدة. فالفكرة ما إن تتمأسس حتى تفقد حيويتها، وبعدها لا تعود تناسب الطور الجديد الذي حلَّت فيه.

لا تهتم الإيديولوجيا بالتوصيف. فهي إن فعلت ووصَّفت المشهد فسترى نفسها وضدها في آن. لذا فهي تؤثر اجتناب الرؤية الدائرية للزمان والمكان الذي تعمل فيه، لئلا يلتبس عليها الأمر وتقع في الاضطراب. وإذا حصل ووقعت في مثل هذا الإلتباس، فقد تستغرق في سوء الرؤية، فيلتبس الخطاب وتنكفئ قدرة الفاعل الإيديولوجي على ضبط توترها الداخلي، أو صون حياضها من استباحة الخارج.

ـمن طبائع الإيديولوجيا انحصار كلماتها في الواجب. على الدوام تدور خطبتها العصماء مدار الحقَّانية والرجحان. إنها والحقيقة من الرحم إياه. ولذا بدا أهل الإيديولوجيا على ثقة تامّة من حقانية خطبتهم، حتى حين تجري الوقائع على خلاف ما يقرأونه في الواقع. لهذا السبب يصبح التقرير الإيديولوجي أدنى إلى مقرَّرٍ يعادل«لحظة العقلنة» حسب المصطلح الفرويدي. أي عقلنة ما ليس بمعقول، وإدخاله من ثمة في مصلحة الجماعة. من مفارقات الخطبة الإيديولوجية وفي اللحظة التي تستعمل فيها لغة التوكيد على الـ «ما ينبغي أن يكون»، أنها تسعى لفهم الموجود بما هو موجود من أجل ان تصدر أحكامها. وبحكم طبيعتها الجامعة بين حكم القيمة وحكم الواقع، تستخدمُ العقلانيةَ كوسيلة لإصدار الحكم على نحو أفضل. ربما لهذا سيلاحظ بول ريكور أن الإيديولوجيا هي الخطأ الذي يجعلنا نستبدل الصورة بالواقع، والإنعكاس بالأصل". ولنا هنا ان نزيد: متى كنا في دائرة المصلحة فلن يقع بَصَرُنا على شيء غير قابل للإستثمار. كل ما في خطبة المتحيِّز يؤول إلى تحويل الأشياء عن مواضعها لتصبح بعد هنيهة، حقائق متخيَّلة ترتدي مشروعية التحويل إلى حقائق واقعية.

مثل هذه الممارسة ليست ناتجة بالضرورة من وَهَنٍ مفترض، في تعقيل ثنائية الواجب والواقع، أو من قصور ذاتي في إدراك الخارطة التفصيلية لمجالات الاختبار. العقلاني متضمَّنٌ، غالباً في "ميكانيكا الممارسة"، لكنه يختفي تحت ضغط الرغبة في إيصال لغة «الما يجب» إلى حقل الغرائز. ينطوي العقلاني انطواءً إلزامياً ضمن عمليات التخطيط المدروسة في الممارسة الإيديولوجية، فلا يفارقها البتة. ذلك أنه يتعلق بتلك الممارسة تعلقاً ذاتياً بوصفه جزءاً منها، ونسقاً فاعلاً في إنجاز أهدافها. وفي سياق اشتغاله على ترسيخ منظومته الفكرية والثقافية لإبطال حجة الخصم، يُقدِمُ الفاعلُ الإيديولوجي على الأخذ بناصية "المعرفي العقلاني"، تفادياً لاقتراف حكم مجرد عن البرهان. وذلك ضربٌ من «المواجهة بالحيلة» عن طريق إفحام الخصم تمهيداً لتحقيق الغلبة عليه. حتى لتبدو الصورة وكأن "المعرفي العقلاني" يسبق الإيديولوجي، ولو أنه على الحقيقة، يذوي فيه. وبهذا الفهم تصير حضوريته أمراً بديهياً في تقنيات التظهير المنشود للخطبة الإيديولوجية. في كل آن يمارس الإيديولوجي لعبته

تكون ممارسته معقولة، ومحكومة بمعايير الحساب العقلي وميزان الخطأ والصواب. وعلى ما يتناهى لنا، فإن كل معقول معروف من جانب العاقل، متَّحدٌ به اتحاد الوسيلة بالغاية. ولو صُودِفَ أن حلَّ الفساد في القضية السارية في حقل الاختبار، فذلك لا يعود إلى الانفصال اللاَّمنطقي بين المقدمات والنتائج، وإنما إلى سوء التقدير في طريقة جمع تركيب وتوليف وتوظيف العناصر الموصلة إلى الغاية.

أما حين يكمل الإيديولوجي ولادته، فسيكون "المعرفي العقلاني"قد تحيَّز، واتخذ لنفسه المحل المناسب في تلك الولادة. لقد تحول "المعرفي العقلاني" إلى قابلية خالصة للخدمة. ولذا فلن يعود بمقدوره أن يتحرك إلاَّ كظلٍّ للإيديولوجي. فالعلاقة بين الطرفين، هي علاقة اتصال الجزء بالكل، والتابع بالمتبوع، وكذلك علاقة المحتاج إلى الغنيّ.

صدق الإيديولوجيا وعدم صدقها

قيل ..«ثمة براءة في الكذب هي العلامة على حسن الإيمان بشيء ما»..

لما ذكر نيتشه قوله هذا، لم يشأ على الأرجح، الحكم بالبطلان على مشاغل الإيديولوجيا. لقد أراد ـ كما عادتَهُ ـ الإِشارة إلى كلماتها الغائرة في قاع النفس البشرية. وما شهوده على وجه البراءة في الكذب إلا لبيان المنفسح العجيب الذي يجول الفاعل الإيديولوجي في رحابه. ربما لهذا سيكون التساؤل عن إمكان الحكم بالصدق أو الكذب على الأنشطة الإيديولوجية، شأناً يتعذر الجزم فيه...

من قبل أن تمارس الإيديولوجيا ظهوراتها لن يكون بوسعنا الحكم عليها إن كانت كاذبة أو صادقة، عقلانية أو غير عقلانية، ذكية أو حمقاء، كاشفة للحقيقة أو حاجبة لها، مزيفة للوعي أو منتجة لوعي واقعي وحقيقي. في العالم الإيديولوجي كل حكم ظهر إلى العلن فإنما يظهر من ثنايا التحيُّزات التي تضج بحيوية الفاعلين. الناس هم الذين يخلعون على الإيديولوجي، والظواهر الإيديولوجية صفات الحسن والقبح، او الصواب والخطأ، او العلم والجهل.

ولكي ندنو من بيان الصورة، علينا أن نلاحظ أن الإيديولوجيا تمارس مشاغلها ضمن ثلاثة مدارج هي أشبه بالأوعية المتصلة:

ـ الوهم، كأمر مستقل عن الخطأ.

ـ الإسقاط، كمكوّن أساس لشعور زائف بالتعالي.

ـالعقلنة، بما هي إعادة ترتيب منطقي للدوافع والمصالح على نحو يظهر وكأنه تبرير عقلاني للأهداف المقصودة.

سنرى في منطقة التحيُّز، ـ والتحيّز السياسي على وجه التعيين ـ كيف يُحكم على الإيديولوجيا بالصدق والكذب تبعاً لفشلها ونجاحها. فعلى قاعدة الفشل والنجاح تصدر الأحكام، بوصفها تقريراً يخبر عن قضية غادرت بنيتها الذهنيّة لتحل في مختبر التجربة.

ليس بالضرورة حين يتقرر الحكم بالصدق مثلاً على قضية منتصرة، أن تكون نتائجها شرعية. أو أن يكون الفاعل الإيديولوجي في هذه القضية، فاضلاً أو حكيماً. المسألة هنا تدور مدار منطق القوة وميزان الغلبة. لكن على الأكيد فإن الغالب استطاع في مثل هذه الحال، أن يستجمع مكوِّنات القدرة لديه، ويلبسها الرداء المناسب من الإنشاءات اللفظية. فقد يستطيع الغالب مثلاً أن يضفي المشروعية على أفعاله عبر توسيع مساحات التكذيب والبهتان ضد المغلوب، بما يجعلها أكثر قابلية للتصديق.

المسألة تتعلق بالسؤال عن كيفية توظيف القدرات باتجاه المصلحة. وبين البداية وبلوغ الغاية يظهر العقل الإيديولوجي ليحدد تلك الاستراتيجية. في هذا يمكن القول، أن معنى الإيديولوجيا سيتخذ سياقاً أكثر عمقاً ضمن فلسفة الأولويات. وما سيلُ الخُطَب والأفكار والكلمات سوى الهندسة المعرفية الذي سيمضي الفاعل الإيديولوجي على هَدْيها نحو المصلحة. سواء كانت هذه المصلحة آنية أو بعيدة، أو أنها مصلحة عليا يتوقف عليها مصير مجتمع ودولة وأمة.

* * * * *

لو قُيِّض لنا أن نرى إلى الإيديولوجيا كفضاء لسياحة فلسفية لاخترنا لها هذا التعريف: إنها علم بممارسة الأفكار. أو ـ بتوضيح أوسع قليلاً ـ هي العلم بجدلية ارتباط الأفكار المحدِثة للأشياء، بالأشياء المحدِثة للأفكار. أما مجال عملها فيمكث على خط العلاقة الذي يصل الفكرة بالحدث. والحدث بالفكرة إذ يعيد صنعها في نشأة أخرى. خط العلاقة ذاك، يشتدُّ أو يرتخي، ينقبض أو ينبسط، تبعاً لحركة داخلية جوهرية تتفاعل فيها الإرادة المنتجة للفكرة بإرادة الموضوع الذي تقصده تلك الفكرة لتغيّره. فيتحصَّل من كل ذلك خروج الظاهرة الإيديولوجية إلى الوجود.

على سبيل الختم:

الإيديولوجيا كفلسفة للمتحيّز هي فلسفة الجميع. ليس من أحد إلا هو وارِدُها بجرعة ما. كلٌّ منا ينطوي على إيديولوجي وهو يختبر دنياه الضاجَّة بالاحتدام. فلا مناص للناس في دنياهم من إيديولوجية تعصمهم التيه، كما لا بد لهم في كل حين من إيديولوجي برٍّ أو فاجر.

محاورات

حوار مع الفيلسوف اليوناني كاستورياديس

ارتقاء التفاهة سمة العالم الحديث

حاوره: دانيال ميرميه

حوار مع الفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس

ارتقاء التفاهة سمة العالم الحديث

حاوره: دانيال ميرميه Daniel Mermet [*]

آلى الفيلسوف اليوناني المعاصر كورنيليوس كاستورياديس على نفسه أن يظلّ طيلة حياته مفارقاً للإيديولوجيات الشائعة في القرن العشرين، ولا سيما الإيديولوجيا الماركسية الرسمية.

دأب كاستورياديس على السير عكس التيار في الفكر والسياسة. إلا أنه بقي على عقيدته الانتقادية، وفي المقابل كان ناقداً جذرياً للرأسمالية الليبرالية ولديمقراطيتها الزائفة، أما موقفه من الإيديولوجيا فقد ظهر في خطابه الجذري ضد تحيزاتها سواء في الفكر الاشتراكي أو الفكر الليبرالي وكان له في كل ذلك مواقف راحت تشكّل مع الزمن تياراً نقدياً صارماً عابراً للحدود.

هذا الحوار الذي أجراه معه دانيال ميرميه قبل وفاته بسنة عام 1996، يتضمن رؤية إجمالية لأفكاره النقدية حيال الإيديولوجيات.

المحرر

في ذكرى كورنيليوس كاستورياديس، الذي رحل في الخامس والعشرين من كانون الأول ديسمبر 1996، نشرنا المقابلة التي كان قد خصّنا بها قبل عام. في بعض الأحيان نرغب في حفظ الكلمات، والعودة إلى الأفكار، إلى "الأُذن المرتاحة". عند اقتراحي عليكم إرسال مخطوطة هذه المقابلة، لم

※ـ دانيال مرميه (Daniel MERMET)، صحافي وكاتب ومذيع في الإذاعة الفرنسية (Radio francais)، ومعروف أساساً ببرنامجه: هناك لو أنيّ هناك (La-bas si j'y suis) على إذاعة (فرنسا الدولية) (France inter).

*ـ العنوان الأصلي للمقال: la montée de l'insignifiance.

المصدر: www.costis.org/x/castoriadis/montée.htm

ـ تعريب: هادية أبو حيدر - مراجعة: كميل منصوري.

أكن أتوقّع كلّ هذا الاهتمام من كلّ الجهات، وكل الآفاق وكلّ الأوساط، بإحدى الأفكار الأكثر ثمراً والأكثر وضوحاً في زمننا. من خلال الفجوة نشعر بأنّنا لم نفقد كلّ شيء!

نفتقدُ صوت كورنليوس كاستورياديس، نفتقدُ ذلك المرح في صوته وهو يكرِّر "نحن الذين نرغب أو نحن الذين نهذي؟"، نفتقدُ من النافذة جسر بير هاكيم ومترو الأنفاق الهوائيّ، نفتقدُ النور على نهر السين هذا الصباح من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 1996. ما قاله يتناسب في هذا الزمن مع "التروتسكو-بالادوريّين" [نسبةً إلى أدوارد بالادور: رئيس وزراء فرنسا في عهد ميتران]، هو الذي كان يدير ظهره لـ "الشيوعيّة المضادّة للثوريّة"، والليبراليّة الجديدة مع فكرها الفريد، "اللاتفكير".

لهذا لا مجال للخضوع. إنّه لم يغرق في نبذ الذوّاقة، ولا في كَلْبيّة ميتران، ولا في هذا الخمول اللامبالي الذي يقول: الكلّ متساوٍ، كل شيء جرت رؤيته، كلّ شيء عبثيّ.

ارتقاء التفاهة هذا، كان يراه في النخب السياسيّة التي تقلّص دورها إلى تطبيق التزمُّت الليبراليّ الجديد، ولكن أيضاً ـ درباً للنتيجة ـ إلى جانب "المواطن" الذي فكّكت البطالةُ وهشاشة الوضع العام ارتباطَهُ بحياة المدينة.

البطالة المؤدّية إلى التفكيك، وعدم الثبات الذي يؤدّي إلى الخضوع. ومن هنا اقتلاع المجتمع من المصير. هو اللاَّتفكير الذي أنتج هذا اللاَّمجتمع وارتقاء التفاهة هذا وهذه العنصريّة الاجتماعيّة. المشكلة الرئيسيّة ليست البطالة، هي أوّلاً ودائماً المنفعة، هذا ما كان يردّده كورناي.

كان يقول قبل أسابيع من وفاته: أنا ثوريّ داعم للتغييرات الجذريّة. لا أعتقد أنّنا يمكن أن نُسير ـ بطريقة حرّة منادية بالمساواة وعادلة ـ النظامَ الفرنسيّ الرأسماليّ كما هو. ثوريٌّ كان يردّد خلال حياته: نحن لا نتفلسف لإنقاذ الثورة ولكن لإنقاذ تفكيرنا والتحامنا.

لا يمكن اختزال كورنليوس كاستورياديس في سجلٍّ واحد. كان الفيلسوفَ وعالِمَ الاجتماعَ والمؤرِّخَ والاقتصاديَّ والمحلِّلَ النفسيَّ أيضاً. هو عملاق الفكر، عظيم، يفوق الحدود على حدِّ قول إدغار موران. فكرٌ موسوعيّ، مَرَحُ العيش والمناضلة، نضالٌ بدنيّ وروحيّ لامتناه، ولكن في حركة، ويترك لنا الحَبّ للطحنِ والخبزَ على اللوح....

دانيال ميرميه (7 شباط/فبراير 1998)

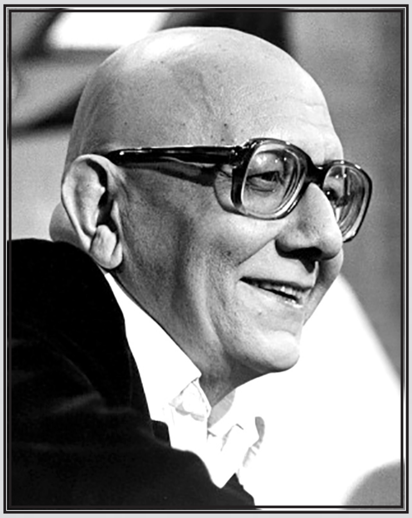
- توفيّ كورنليوس كاستورياديس في 25 كانون الاوّل/ديسمبر الماضي. وُلد في اليونان، أقام في باريس حيث أنشأ مجلّة «الاشتراكيّة أو الهمجيّة». التي أصبحت اليوم أسطورة، أصدر في عام 1968 مع إدغار موران وكلود ليفور «Mai 68 la Brèche» [أيّار/مايو68 الثغرة]...في عام 1975، أصدر المؤسّسة الخياليّة للمجتمع، من دون شكّ هو كتابه الأهمّ. في عام 1978، باشر بسلسلة مفارق المتاهة. على أثر هذا الإصدار استقبلنا على مرتقى التفاهة في تشرين الثاني/نوفمبر 1996.

من سيرته الذاتية

كورنيليوس كاستورياديس (1922-1997) مفكّر فرنسي، من أصل يوناني، لم تنته أعماله غير المنشورة بعدُ. وُلِدَ في اليونان سنة 1922، تُوفيّ في باريس سنة 1997 إثر نوبة قلبية. ظلّ يقول حتى آخر أيامه أنّه "مهما حصل، فسأبقى أولاً وقبل كل شيء إنساناً ثورياً". اعتاد الفيلسوف الراحل عن خمسة وسبعين عاماً ترديد هذه العبارة، بين الحين والآخر، كما لو أنه يجيب بنبرة عالية عن أسئلة وتخمينات وتقديرات مهموسة ومضمرة حيناً، واتهامية صريحة حيناً آخر، وهي تدور كلها على مصائر "الثوريين" في زمن أفول الإيديولوجيات ونهايتها وما يصاحبها من تبدلات وانقلابات في المواقف والمواقع والسلوكات. مُنَظِّر "التأسيس الخيالي للمجتمع"، في عامي 1983 و1984، ألقى محاضرات في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، كان موضوعها "المدينة والقوانين، أو ما صنع اليونان"، وعملت دار نشر "لوسوي" على جمعها ونشرها في كتاب يحمل العنوان نفسه.

يرى كاستورياديس أن المجتمع، أي مجتمع، «لا يمكن اختزال صراعاته وحركيته في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي وحسب، بل إن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبنية على أنماط إدارة المصالح الاقتصادية وتوجيهها تسوده وبالقوة نفسها، علاقات المعنى، كما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية وحسب، بل أنماط الشرعية.

في عام 1949 أسّس كاستورياديس مع كلود لوفور Claude Lefort مجموعة (اشتراكية وهَمَجية) Socialisme et Barbarie التي أصدرت مجلّة حملتْ اسمها.



ابتداءً من سنة 1964، أصبح كاستورياديس عضواً في المدرسة الفرويدية في باريس التي أسّسها جاك لاكان Jacques Lacan والتي عاد وعارضها سنة 1967.

في سنة 1968، تزوّج كاستورياديس من بييرا أو لانييه.

انسحب كاستورياديس من المدرسة الفرويدية سنة 1969 وساهم في تأسيس (المجموعة الرابعة). وبدأ مع جان بول فالبريغا Jean-Paul Valbrega العمل على تحليل تعليمي ثانٍ وبدأ يعمل كمُحلّل ابتداءً من سنة 1973.

في سنة 1980، ركّز كاستورياديس اهتمامه في البحث الفلسفي. وكتب في مجلّة (دواء موضعي) Topique مقالة نقدية طويلة في ضوء ما قرأه في كتاب (مصير مُميت) مصير مشؤوم جدّاً.

من مُؤلّفاته:

- التأسيس الخيالي للمجتمع
- ثقافة الأنانية
- مُفترقات طُرُق المتاهة (ستة أجزاء)
- مُجتمع سائر إلى الإخفاق. مُقابلات ومناقشات 1974-1997.

... (هذه المقابلة جرت في 1996)

دانيال ميرميه: لماذا اختزلت عالم اليوم بكلمتين: ارتقاء التفاهة؟

كورنيليوس كاستورياديس: إنّ ما يميّز العالم المعاصر، هو بالتأكيد الأزمات، والتناقضات، والمعارضات، والانكسارات وغيرها...ولكن ما يصدمني بشكل خاصّ، هو التفاهة. لنأخذ مثلاً النزاعَ بين اليمين واليسار. حاليّاً فقد معناه. لا لأنّه لا يوجد ما يغذّي نزاعاً سياسيّاً وحتى نزاعاً سياسياً كبيراً، ولكن لأنّ هؤلاء وهؤلاء يقولون الشيء نفسَه. منذ عام 1983، مارس الاشتراكيون سياسيةً، ثمّ جاء «بالادور»، ومارس السياسة نفسها، ثمّ عاد الاشتراكيون، ومارسوا مع بيريغوفوي السياسة نفسها، عاد «بالاوير»، ومارس السياسة نفسها، فاز شيراك بالانتخابات قائلاً: «أريد أن أقوم بشيء آخر»، وقام بالسياسة نفسها.

دانيال ميرميه: بأي آليات تردّدت هذه إلى هذا العجز؟ إنها الكلمة الضخمة اليوم، العجز.

كورنيليوس كاستورياديس: إنّهم عاجزون، هذا أمر مؤكّد. الأمر الوحيد الذي هم قادرون على القيام به هو اتّباع التيّار، أي ممارسة السياسة فائقة الليبرالية التي تواكب الموضة. الاشتراكيّون لم يقوموا بشيء مغاير، ولا أعتقد أنّهم كانوا سيقومون بشيء آخر لو كانوا في السلطة. هم ليسوا سياسيين (Politiques) برأيي، ولكنّهم محترفو سياسة (Politiciens). أناسٌ يطاردون التصويت بأيّ وسيلة.

دانيال ميرميه: التسويق السياسيّ؟

كورنيليوس كاستورياديس: التسويق، نعم. ليس لديهم أيّ برنامج. هدفهم البقاء في السلطة أو العودة إلى السلطة وفي سبيل ذلك هم مستعدّون للقيام بأي شيء. نظّمَ كلينتون حملته الانتخابيّة متّبعاً استطلاعات الرأي وحسب: «إذا قلتُ هذا، هل ستجري الأمور؟». من خلال اتخاذ الخيار الرابح بالنسبة للرأي العام كلّ مرّة. كما كان يقول الآخر: «أنا رئيسهم، **إذاً** أنا أكون هم». هناك صلة جوهريّة بين هذا النوع من عدم الكفاءة (الأهلية) السياسية، أي هذا المال السلبي للسياسة، وبين التفاهمة في المجالات الأخرى، في الفنون والفلسفة أو في الأدب. هذه هي روح هذا العصر. الجميع يتواطأون في الاتجاه نفسه، وللنتائج نفسها، أي للتفاهة.

دانيال ميرميه: كيف تُمارَسُ السياسة؟

كورنيليوس كاستورياديس: السياسةُ مهنةٌ غريبة. حتّى هذه السياسة. لماذا؟ لأنّها تفترض مسبقاً مهارتين (قدرتين) لا يوجد بينهما أيّ علاقة جوهرية. الأولى هي أن نصل إلى السلطة. إذا لم تصل إلى السلطة، فبالإمكان أن يكون لدينا أفضل الأفكار في العالم، هذا لا يفيد بشيء، ما يؤدّي بالتالي إلى فنّ الوصول إلى السلطة. المهارة (القدرة) الثانية، هي أنّنا ما إن نكون في السلطة، أن نقوم بشيءٍ ما، أي أن نحكم. كان نابليون يعرف كيف يحكم، وكليمنصو كان يعرف كيف يحكم، وتشرشل كان يعرف

كيف يحكم. هؤلاء أشخاص ليسوا من اختصاصي السياسيّ، ولكنّني أصف هنا نمطاً تاريخيّاً. ولذا لا شيءَ يضمن أنّ أحداً يعرف كيف يحكم، يعرف مع ذلك كيف يصل إلى السلطة. ما هو الوصول إلى السلطة في المـَلكيّة المطلقة؟ كان ذلك أن يتملّق المرء للملك، كان ذلك أن يحظى برضى مدام بومبادور. اليومَ في ديموقراطيتنا الزائفة، الوصول إلى السلطة يَعني أن يكون المرء وراثيّاً عن بُعد، يستشعر الرأي العام....

دانيال ميرميه: أنت تقول ديموقراطية الزّائفة؟

كورنيليوس كاستورياديس: لطالما اعتقدتُ أن الديمقراطيّة المسماة تمثيليّة ليست ديمقراطيّة حقيقيّة. إنّ ممثّليها لا يمثّلون الناس الذين ينتخبونهم سوى بشكل قليل. بدايةً، هم يمثّلون أنفسهم أو يمثّلون المصالح الخاصّة، اللوبيات [جماعات الضغط التي تمارس ضغطاً على السلطات العامّة لإنجاح مصالحها الخاصّة]، إلخ... حتّى لو لم تكن الحالة كذلك، فإن القول بأنّ أحداً ما سيمثّلني خلال خمسة أعوام بطريقة يتعذّر تغييرها، فهذا يعود إلى القول بأنّني أتخلّى عن سلطتي كشعب. سبق أن قال روسّو ذلك: يعتقد الإنجليز أنّهم أحرار لأنّهم ينتخبون ممثّليهم كلّ خمسة أعوام، إنّهم أحرار يوماً واحداً فقط، هو يوم الانتخابات، هذا كلّ ما في الأمر. ليس لأنّ الانتخابات زُوِّرت، ولا لأنّنا نغشّ في صناديق الاقتراع. إنّها مزوّرة لأنّ الخيارات محدّدة سابقاً. لم يسأل أحدٌ الشعبَ على ما يريد أن يقترع. يقولون له اقترعْ مع أو ضدّ "ماستريخت" [بالهولنديّة Maastricht هي بلديّة وعاصمة مقاطعة ليمبورخ الهولنديّة، تقع المدينة في الجزء الجنوبي الشرقيّ من هولندا بين بلجيكا وألمانيا] مثلاً. ولكن مَن صنع ماستريخت؟ لسنا نحن من صنع ماستريخت. هنالك عبارة رائعة لأرسطو تقول: "من هو المواطن؟ المواطن هو شخصٌ ما يكون قادراً على أن يَحكُم وقابلاً لأن يُحكَمْ". هنالك ستون مليون مواطن في فرنسا حاليّاً. لماذا لا يكونون على أن يحكموا؟ لأنّ كلّ الحياة السياسيّة تهدف بالتحديد إلى جعلهم إنسائهم مسألة الحكم. إنّها تهدف إلى إقناعهم بأنّ هنالك خبراء يجب أن يعهدوا إليهم بأمورهم. هنالك إذاً تربية سياسيّة مضادّة. في حين كان يتوجّب على الناس على ممارسة كلّ أنواع المسؤوليّات وعلى القيام بمبادرات، فإن هؤلاء الناسُ يعتادون الاتّباع أو الاقتراع من أجل الخيارات التي يقدّمها لهم الآخرون. وحيث إنّ الناسَ بعيدون عن أن يكونوا مغفَّلين، النتيجة هي أنّهم يثقون بها أقلّ فأقلّ وأنّهم يصبحون مستخفّين (cyniqves).

دانيال ميرميه: في ما يخص المسؤوليّة الوطنية والممارسة الديموقراطية، هل تعتقد بأنّ الوضع كان أفضل في الماضي وأنه في أي مكان آخر، اليوم، هو أفضل بالمقارنة مع فرنسا؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا، خارج فرنسا، اليوم، الوضع ليس أفضل، وربّما هو أسوأ. مرّة أخرى الانتخابات الاميركيّة تثبت ذلك. ولكن في الماضي كان الأمر أفضل من وجهتَي النظر. في المجتمعات الحديثة، لنقل انطلاقاً من الثورتين الأميركيّة والفرنسيّة إلى الحرب العالَميّة الثانية تقريباً،

كان هنالك نزاع اجتماعيّ وسياسيّ حيٌّ. كان الناس يعترضون ويتظاهرون. لم يكونوا يتظاهرون الخطّ معين من الشركة الوطنيّة للسكك الحديد في فرنسا. لا أقول أنّ هذا يدعو للاحتقار، إنّه مع ذلك هدفٌ، ولكنّهم كانوا يتظاهرون لأجل قضايا سياسيّة حيث العمّال ينفّذون إضراباً. لم يكونوا يُضربون دائماً في سبيل مصالح صغيرة حِرفيّة. كانت هنالك قضايا كبيرة تهمّ كل الأُجراء. تلك النضالَات وسَمَت القرنين الأخيرين. إلّا أنّ ما نشهده اليوم هو تراجع نشاط الناس. وها هي حلقةٌ مفرغة. كلّما انسحب الناس من النشاط يتقدَّم بعض البيروقراطيّون والسياسيّين والمسؤولين المزعومين، خطوةً. لديهم تبرير جيّد: أنا آخذ المبادرة لأنّ الناسَ لا يفعلون شيئاً". وكلّما هيمن هؤلاء الأشخاص أكثر، فإنّ الآخرين يقولون لأنفسهم: "الأمر لا يستحقّ التدخّل، هناك ما يكفون للاهتمام بذلك، ثمّ، على كلّ حال، لا يمكن القيام بشيء في هذا المجال". هذا هو السبب الأوّل. السبب الثاني، والمرتبط بالأوّل، هو انحلال الإيديولوجيّات السياسيّة الكبيرة. إيديولوجيّات أكانت ثوريّة أم إصلاحيّة، كانت تريد حقّاً تغيير الأمور في المجتمع. لألف سبب وسبب، فقدت هذه الإيديولوجيّات حظوتها، لقد كفَّت عن مواءمة العصر، وعن التعبير عن تطلّعات الناس، ووضع المجتمع والتجربة التاريخيّة. كان قد وقع ذلك الحدث الضخم الذي هو انهيار الاتحاد السوفيتيّ والشيوعيّة. هل يمكن أن تُسمّي لي شخصاً واحداً من السياسيّين ـ كي لا نقول الدّسّاسين (من يتعاطون الدسائس السياسيّة)ـ من اليسار، فكّرَ حقيقةً بما جرى، ولماذا جرى، كما يُعبرَّ عن ذلك ببلاهة، ومَن استخلصَ العِبر؟ بينما كان تطور من هذا النوع، جديراً في بداية مرحلته الأولى ـ الوصول إلى الوحشية، والشموليّة، والغولاغ [معسكر المنفيّين السياسيّين في الاتحاد السوفيتيّ سابقاً]، إلخ... ـ وفي ما بعد، في الانهيار، جديراً بتفكير معمَّق جدّاً وباستنتاج حول ما يمكن أن تفعله حركةٌ تريد تغيير المجتمع، أو ما يجب عليها أن تفعله، أو ما يجب عليها ألاّ تفعله، أو ما لا يمكنها أن تفعله. إلّا أنّ النتيجةكانت صفراً! بالتأكيد، إنّ ما نُطلق عليه الشعب، الجماهير، يستخلص العبر التي يمكن أن يستخلصها ولكنّه ليس مستنيراً حقيقةً.

كنتَ تحدّثني عن دور المثقّفين: ماذا يفعل هؤلاء المثقّفون؟ ماذا فعلوا مع ريغان ومع تاتشر ومع الاشتراكيّة الفرنسيّة؟ لقد أخرجوا من جديد ليبراليّةَ بداية القرن التاسع عشر الخالصة والمتصلّبة، التي حوربت خلال مائة وخمسين عاماً والتي كادت أن تؤدّي بالمجتمع إلى كارثة لأنّ ماركس العجوز، في النهاية، لم يكن مخطئاً تماماً. لو كانت الرأسماليّة قد تُركت لنفسها، لكانت انهارت ألف مرّة. لكانت حصلت أزمة إفراط في الانتاج في كل السنوات. لماذا لم تنهر؟ لأنّ العمّال ناضلوا. فرضوا زيادات في الأجور، وبالتالي خلقوا أسواقاً ضخمة للاستهلاك المحليّ. فرضوا تخفيضات في ساعات العمل، وهذا ما امتصّ كل البطالة التكنولوجيّة. نُصاب بالدهشة اليوم لوجود بطالة. ولكن منذ عام 1940، لم تنقُص ساعات دوام العمل. نقول «تسع وثلاثون ساعة»، «ثمان وثلاثون ساعة ونصف»، سبع وثلاثون ساعة وثلاثة أرباع الساعة، هذا مثير للسخريّة!... إذاً، كانت هنالك هذه العودة لليبراليّة، لست أرى كيف ستتمكّن أوروبا من الخروج من هذه الأزمة. يقول لنا الليبراليّون: «يجب أن

نثق بالأسواق». ولكنّ ما يقوله اليوم هؤلاء الليبراليّون الجُدُد، قد دحضَه الاقتصاديّون الأكاديميّون أنفسهم في الثلاثينيات. لقد أثبتوا أنّه لا يمكن أن يكون فيه توازن المجتمعات الرأسماليّة. هؤلاء الاقتصاديّون لم يكونوا ثوريّين ولا ماركسيّين! أثبتوا أنّ كلّ ما يرويه الليبراليّون - حول فضائل السوق التي تكفل تخصيصاً أفضل تخصيص ممكن، والتي تكفل موارد، وتوزيع المداخيل الأكثر إنصافاً ممكناً ـ هو أمرٌ تافه! كلّ هذا جرت برهنته، هو لم يُدحَض قطّ. ولكن هنالك ذلك الهجوم الاقتصاديّ ـ السياسيّ للطبقات الحاكمة والمهيمنة الذي يمكن أن نرمز إليه بأسماء ريغان وتاتشر حتّى ميتران! قال: «حسناً، لقد مرحتم بما فيه الكفاية. الآن، سنصرفكم، سنخفّف النفقات الصناعيّة ـ سنُلغي «النفقات السيّئة»، كما يقول السيّد آلان جوبيه! ـ ثمّ سترون أنّ السوق سيضمن لكم مع الوقت رغدَ العيش». مع الوقت. بانتظار ذلك، هنالك 12.5%من البطالة الرسميّة في فرنسا!

دانيال ميرميه: لماذا لا يوجد معارضة لتلك الليبراليّة؟

كورنيليوس كاستورياديس: لست أدري، هذا أمرٌ غريب. ورد الحديث عن ضرْب من إرهاب الفكر الوحيد، أي عن لا فكر. هو وحيد بمعنى أنّ الفكر الأوّل هو. لا فكر كامل وحيًد ليبراليّ لا يجرؤ أحدٌ على معارضته. كيف كانت الإيديولوجيا الليبراليّة في عصرها الذهبيّ؟ حوالى عام 1850، كانت إيديولوجيا كبيرة لأنهم كانوا يعتقدون بالتطوّر. أولئك الليبراليّون كانوا يعتقدون بأن التطوّر سيُحدث الرغد الاقتصاديّ. ولكن حتّى عندما لا نغتني، في الطبقات المستغلَّة، سنتّجه نحو عمل أقلّ، نحو أعمال أقل مشقّةً، سيقلّ غباء الناس الناتج عن الصناعة: كان ذلك هو المبحث الأبرزً لذلك العصر.لقد قالها بنجامين كونستان: إن العمال لا يمكنهم الاقتراع لأنهم أغبياء بتأثير الصناعة (لقد قالها صراحة، كان الناس نزيهين وقتها)، وبالتالي يجب أن يختصّ الاقتراع بدافعي الضرائب (نظام سياسيّ يقضي بأن يكون المواطنُ دافعَ ضريبة ليحقَّ له الاقتراع). ولكن في ما بعد تدنّت ساعات دوام العمل، شاعَ محو الأمّيّة، ووُجدت التعليم، وأصبح هنالك أنواع من الأنوار التي ليست أنوار القرن الثامن عشر الانقلابية، ولكنّها مع ذلك أنوار تنتشر في المجتمع. العلم يتطوّر والإنسانيّة تتأنسن، والمجتمعات تتحضّر شيئاً فشيئاً، بشكل متقارب، سنصل إلى مجتمع لا يوجد فيه استغلال فعليّ، حيث ستتجه الديمقراطيّة التمثيليّة لتصبح ديمقراطيّة حقيقيّة.

دانيال ميرميه: لا بأس؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا بأس. إلاّ أنّ ذلك لم ينجح! الباقي تحقّقَ ولكنّ الناس لم يتأنسنوا، والمجتمع مع ذلك لم يتحضّر، والرأسماليّون لم يلينوا، إننا اليوم نشاهد هذا الأمر. ما حصل هو أنّ الناس لم يعودوا يؤمنون بهذه الفكرة في أعماقهم. إنّ ما يهيمن الآن هو الخنوع حتّى لدى ممثّلي الليبراليّة. ما هي الحجّة الدامغة في هذه المرحلة؟ قد تكون سيّئة ولكن المصطلح البديل الآخر كان أسوأ. هذا يُختصر بهذا. وصحيح أنّ هذا الأمر أرعبَ الناسَ. إنهم يحدّثون أنفسهم: هذا ما

يكمن خلف هذا الجفاف (النضوب) الإيديولوجي لعصرنا، وأعتقد أننا لن نخرج من هذه الحالة إلا إذا، حقيقةً، كان هناك ... يجب أن ننتظر، يجب أن نأمل، يجب أن نعمل من أجل انبعاثٍ جديدٍ لنقد قويّ للمنظومة (Systeme)، وأيضاً من أجل عودة نشاط الناس ومشاركتهم.

دانيال ميرميه: نخبة سياسيّة مصغّرة قد تقزّمت إلى مستوى خادم ذليل **للشركة العالمية،** مثقّفون كلاب حراسة، وسائل إعلام قد خانت دورها كمعارض للسلطة، هذه بعض الأسباب وبعض المظاهر لـ «ارتقاء التفاهة» هذا.

كورنيليوس كاستورياديس: ولكن في الوقت الراهن، نشعر بارتعاش لعودة نشاط مدنيّ. «هنا وهناك، بدأنا نفهم أنّ «الأزمة» ليست حتميّة الحداثة التي يجب الخضوع لها، «أن تتأقلم» خشية أن تُتّهم باتباع التقليد القديم. بالتالي تطرح مسألةُ دور المواطنين نفسَها وكذلك مسألة كفاءة كلِّ شخص في ممارسة الحقوق والواجبات الديمقراطيّة بهدف الخروج من الامتثاليّة المعمّمة إنها يوتوبيا لطيفة وجميلة!.

دانيال ميرميه: زميلك ورفيقك إدغار موران يتحدّث عن الخبير العامّيّ (Generaliste) والخبير الاختصاصيّ (Spécialiste). السياسةُ تتطلّب الأمرين. العاميّ الذي يعرف تقريباً لا شيء عن كل شيء، والاختصاصي الذي يعرف كل شيء عن شيء واحد دون غيره. كيف نُعدُّ مواطناً صالحاً؟

كورنيليوس كاستورياديس: هذه الثنائية طُرحت منذ أفلاطون الذي يقول أنّ الفلاسفة يجب أن يحكموا، فإنهم أعلى من المتخصّصين ولديهم رؤية حول كلّ شيء. كان العنصر الثاني من الثنائية هو الديمقراطية الأثينيّة. ماذا كان يفعل الأثينيّون؟ ثمّة هنا شيء مثير جدّاً للاهتمام. الإغريق هم الذين اخترعوا الانتخابات. هذه حقيقة تاريخيّة مُثبتة. ربمّا أخطأوا، ولكن هم الذين ابتكروا الانتخابات! من كان ينتخبُ الناس في أثينا لم يكونوا ينتخبون القضاة! القضاة كان جرى تعيينهم عن طريق السحب بالقرعة أو بالتناوب. بالنسبة لأرسطو، المواطن هو ذلك بأن يَحكم وأن يُحكم. وبما أنّ الجميع جديرون بأن يحكموا يجب أن نسحب القرعة. لماذا؟ لأنّ السياسة ليست مسألة اختصاصِيّ. ليس هنالك علمٌ للسياسة. هنالك رأي، دوكسا [Doxa][1] لدى اليونانيّين، وليس هنالك معرفة (Epistémè) [2].

أريدك أن تلاحظ أنّ فكرة عدم وجود متخصّص في السياسة وبأنّ الآراء تتساوى، هي التبرير الوحيد المعقول لمبدأ الأغلبيّة. إذاً لدى اليونانيّين الشعب هو الذي يقرّر والقضاة يُسحبون بالقرعة أو يُعيَّنون بالتناوب. توجد نشاطات متخصّصة لأنّ الأثينيّين لم يكونوا مجانين، مع ذلك قاموا بأمور معتبرة بعض الشيء، بنوا معبدَ البارثينُون وغيره...بالنسبة إلى هذه النشاطات المتخصّصة، كبناء

[1]-المعتقد السائد: مجموعة الآراء المتلقّاة من دون مناقشة كحتميّة طبيعيّة في حضارة ما.
[2]- معلومات منظّمة تتعلّق بالكون والعلوم والفلسفات وسواها وتكون خاصة بمجموعة بشريّة معيّنة أو بأحد الأعْصرُ.

وُرَش السفن وبناء المعابد والتعامل مع الحرب، هي أمور تتطلّب اختصاصيين. إذاً أولئك، كانوا يُنتَخبونَ. إنّه الانتخاب. لأنّ الانتخاب يعني انتخاب مَن هم الأفضل. على ماذا نعتمد لانتخاب الأفضل؟ حسناً، هنا تتدخّل تربية الشعب لأنّه قدْ أُقنِعَ بالاختيار. نقوم بانتخاب أوّل. نُخطئ. نلاحظ مثلاً أنّ بريكليس هو قاضٍ ضعيف جدّاً (deplorable Stralege)، لا ننتخبه مرة أخرى أو pjn نعزله. ولكنّ هذه الدوكسا، هذا الرأي الذي يمكن أن يُصادَر بالادّعاء بأنّه مقسَّمٌ بالتساوي، هي بالتأكيد مصادرةٌ نظريّةٌ تماماً. كي يكون هنالك القليل من اللحم يجب أن رعاية هذه الدوكسا. وكيف يمكن رعاية دوكسا تتعلّق بالحكومة؟ حسناً، بأن نحكم من خلال الحكم. بالتالي الديمقراطيّة ـ وهذا هو المهمّ ـ هي مسألة تربويّة للمواطنين، وهذا ما لا يوجد البتّة اليوم.

مؤخّراً نَشرت مجلّةٌ إحصائيّةً أشارت إلى أنّ 60 في المئة من النوّاب يعترفون بأنّهم لا يفهمون شيئاً في الاقتصاد. نوّابٌ في فرنسا سيتخذون القرارات، يقرِّرون كما طوال الوقت! يصوِّتون، يزيدون الضرائب، يخفّضونها، إلخ... في الحقيقة، هؤلاء النوّاب جميعهم كما الوزراء، هم أموات بأيدي التقنيّين. لديهم خبراؤهم ولكنْ لديهم أيضاً أحكامٌ مسبقة أو تفضيلات. وإذا تتبّعتَ عن قرب عمل حكومة ما، أو عمل بيروقراطيّة كبيرة ـ أنا تابعت ذلك في ظروف أخرى ـ فسترى أنّ أولئك الذين يديرون يثقون بالخبراء، ولكنّهم يختارون الخبراء الذين يشاركونهم آراءهم. ستجد دائماً اقتصاديّاً يقول لك: «نعم، نعم، يجب القيام بذلك». أو ستجد خبيراً عسكريّاً يقول لك: «نعم، يجب التسلّح النووي» أو «يجب عدم التسلّح النوويّ». أي شيء. هي لعبةٌ غبيّة وبهذا الشكل نحن نُحكَم حاليّاً. وبالتالي ثنائية موران وأفلاطون صحتها اختصاصيّ أو عاميّ. الاختصاصيّون في خدمة الناس، تلك هي المسألة. لا في خدمة بعض محترفي السياسية. والناس يتعلّمون كيف يحكمون من خلال ممارستهم للحكم.

دانيال ميرميه: تعليميٌّ، أنت قلتَ وتقول: الحال ليست كذلك اليومَ. بشكلٍ أعمَّ، أيّ نمط من للتعليم ترى؟ أيّ نمط من تقاسم المعرفة؟

كورنيليوس كاستورياديس: هنالك الكثير من الأمور التي كان يجب تغييرها قبل التمكّن من الكلام عن نشاط تربويّ حقيقيّ على المستوى السياسيّ. التعليم الأساسي في السياسة هو المشاركة النشطة في الشؤون [العامّة]، ما يستلزم تحوّلاً في المؤسّسات يسمح بهذه المشاركة ويحثّ عليها، بينما المؤسّسات الحاليّة تُبعد الناس وتثنيهم عن المشاركة في الشؤون [العامّة]. ولكنْ هذا لا يكفي. يجب أن يُعلَّم الناسُ، وأن يُعلّموا فنَّ حُكم المجتمع، يجب أن يُعلّموا في الشأن العامّ. لكن، إذ نظرت إلى التعليم الحالي. لا علاقة له مطلقاً بذلك. نتعلّم أموراً تخصصية. بالتاكيد نتعلم القراءة والكتابة. هذا جيّد جدّاً، يجب أن يعرف الجميعُ القراءة والكتابة، مع العلم أنّه لم يكن لدى الأثينيّين أُمّيّون. تقريباً كان الجميع يعرفون القراءة ولهذا كانوا يدوّنون القوانين على الرخام. كل الناس كان يمكنهم قراءتها ومن هنا كان للقول المأثور المشهور «يُفترض ألاّ يجهل

أحدٌ القانونَ»، معنًى. اليوم يمكن أن يحاكموك لأنّك قد ارتكبتَ مخالفةً بينما أنت تجهل القانون ويقولون لك: «المفترض أنّك لا تجهله». إذاً كان يجب أن يتجه التعليم أكثر نحو الشيء المشترك. يجب فهم آليّات الاقتصاد، آليّات المجتمع، والسياسة، إلخ...لسنا قادرين على تعليم التاريخ. الأطفال يشعرون بالملل وهم يتعلّمون التاريخ في حين أنّه مشوّق. يجب تعليمُ علمِ تحليلٍ حقيقيٍّ للمجتمع المعاصر، كيف هو، وكيف يعمل.

دانيال ميرميه: لقد تحدّثتَ كثيراً عن حركة أيّار/مايو68، التي سمّيتَها مع إدغار موران وكلود ليفور «الثغرة». اليوم، هذه الحقبة هي عصر ذهبيّ بالنسبة للشباب الذين يتحسرون على أنّهم لم يعيشوها. إذا أعدنا التفكير بتلك الحقبة، يصيبنا العمى. تلك التصرّفات الثوريّة والرومانسية، والمطلقة، والمذهبيّة، والفاقدة لأيّ أساس، كانت جاهلةً كليّاً على سبيل المثال بما كان يجري فعليّاً في الصين في عهد ماوتسي تونغ، هي أشياء كان بالإمكان معرفتها. ولكنّنا نفضّل أن نعتقد على أن نعرف.

كورنيليوس كاستورياديس: نعم، أنت محقٌّ من وجهة نظرٍ هي مهمّة جدّاً. لكنها ليست البتة مسألة معرفة. إنّها الهيمنة الكبرى للإيديولوجيا بالمعنى الدقيق، وأقول بالمعنى السيّء للعبارة. مشكلة الماويّين لا تكمن في أنهم كانوا جاهلين، لقد مَذْهبوهم أو إنّهم قد تمذهبوا بأنفسهم. لماذا كانوا يقبلون بالمـَذْهَبة؟ لماذا كانوا يتمذهبون بأنفسهم؟ لأنّهم كانوا بحاجة لأن يُمذهبوا. كانوا بحاجة لأن يعتقدوا. لقد كان هذا الأمر هو الجُرْحَ الكبير للحركة الثوريّة طوال التاريخ.

دانيال ميرميه: ولكن الإنسان حيوان دينيّ. هذا ليس إطراءً ولكن...

كورنيليوس كاستورياديس: ليس إطراءً البتة. أرسطو الذي لا أتوقّف عن الاستشهاد به والذي أُجِلُّهُ جدّاً قال مرّة واحدةً شيئاً هو كبيرٌ حقّاً...حسناً لا يمكن أن نقول كذباً عندما يتعلّق الأمر بأرَسطو، ولكن مع ذلك. عندما قال: الأنسانُ حيوان يرغب في المعرفة، هذا خطأ. الإنسان ليس حيواناً يرغب في المعرفة. الإنسان حيوان يرغب في الاعتقاد، يرغب في اليقين، ومن هنا سطوة الأديان، وسطوة الإيديولوجيّات السياسيّة. في الحركة العمّاليّة في البداية، كان هنالك موقف نقديّ جدّاً. عندما تأخذ أوّلَ بيتَين من «العالميّة» التي هي نفسها نشيد الكومونة (كومونة باريس 1971)، خُذْ المقطع الثاني: «ليس هناك مـُخلِّصٌ أعلى ولا الله (يخرج الدين)، ولا قيصر ولا الحاكِم (يخرج لينين)! ولكن هنالك تلك الحاجة إلى الاعتقاد. اليومَ، ما الذي يجعلنا أكثر تعقّلاً من أيّار/مايو 1968؟ أعتقد أنّ النتيجة ربمّا تكونُ في الوقت نفسه لـ: تَبعات أيّار/ مايو وللتطوّر في البلدان الشرقية (المعسكر الشرقي سابقاً أي العالم الثاني) ولتطوّر المجتمع بشكل عام هو أن الناس قد أصبحوا، على ما أعتقد، نقديّين أكثر. هذا أمرٌ مهمّ جدّاً. بالتأكيد هنالك شريحةٌ ما زالت تبحث عن الإيمان. العِلمولوجيا، الطوائف الدينيّة، أو الأصوليّة، هذا موجود في بلدان أخرى،

لا عندنا، مطلقاً. ولكنّ الناس أصبحوا أكثر نقداً وأكثر ارتياباً. هذا ما يصدُّهم أيضاً عن الحراك. قال بريكليس في خطابه للأثينيّين: نحن الوحيدون الذين لا يصدّنا التبصُّرُ عن العمل». هذا رائع! وأضاف: «الآخرون، إمّا أنّهم لا يفكّرون وهم طائشون فيرتكبون تفاهات، وإمّا أنّهم من خلال تفكيرهم يصلون إلى عدم القيام بشيء لأنّهم يقولون لأنفسهم: هناك خطابٌ وهناك خطابٌ مضادٌّ. إنّنا نجتاز، حاليّاً، مرحلةً من الكبح، هذا أمرٌ مؤكّد. ولكن يجب أن نفهم أنّ الهرَّ الذي لَدَغَهُ الماء الساخن يخشى الماء البارد. لقد ذاقوا كلّ هذا، فقالوا لأنفسهم: الخُطَب الكبيرةَ وكلّ ما تبقّى، وإن يكن!. فعليّاً لا يحتاج الأمر إلى خُطَب كبيرة، بل يحتاج إلى خُطَب حقيقيّة.

دانيال ميرميه: إنّ ما يُغْني فكركَ، هو نظرة المُحلِّل النفسيِّ إلى العالَم. ليس من المعتاد أن يمتلك المرء عدّة إضاءات. لقد أصدر راوول فانجم كتاباً عنوانه: نحن الذين لا حدَّ لرغباتنا.

كورنيليوس كاستورياديس: نحن الذين نهذي؟ آه، نعم! نحن الذين نهذي! (يقول ضاحكاً)

دانيال ميرميه: ما رأيك بهذه الرغبة التي لا تُقهَر التي تجعل من التاريخ مستمرّاً؟

كورنيليوس كاستورياديس: لكن على كلّ حال، هنالك رغبة لا تُقهَر. أخيراً وأيضاً! (يسود الصمت) هنا حقّاً... هذا فصلٌ كبير. إذا نظرتَ إلى المجتمعات القديمة أو المجتمعات التقليديّة، لا وجود للرغبة التي لا تُقهَر. نحن لا نتكلّم هنا عن وجهة نظر التحليل النفسيّ. نتكلّم عن تلك الرغبة التي حوّلتها التنشئة الاجتماعيّة. وهذه المجتمعات هي مجتمعات التكرار. ففي العصر الحديث، هنالك تحرّرٌ بكلّ معاني الكلمة، تجاه الضغوط على تنشئة الأفراد اجتماعيّاً. نقول على سبيل المثال: «أنت تتخذ زوجةً من العشيرة الفلانيّة أو من العائلة الفلانيّة. ستكون لديك زوجةٌ في حياتك. إذا كان لديك اثنتان، أو رجلان، فسيكون ذلك في السرّ، وسيكون هنالك إثم. سيكون لديك وضعٌ اجتماعيّ، سيكون ذلك ولا شيءٌ آخرُ». ولكنّنا اليومَ دخلنا عصرَ اللامحدوديّة في كل المجالات وفي هذا نحن لدينا الرغبة في اللامتناهي. لكنّ هذا التحرّر هو بمعنًى فتحٌ عظيمٌ. لا مجالَ للعودة إلى مجتمعات التكرار. ولكن يجب أيضاً أن نتعلّمَ ـ وهذا موضوع كبير جدّاً ـ أن نتعلّمَ وضعَ قيود ذاتيّة، فرديّاً وجماعيّاً. والمجتمع الرأسماليّ اليوم هو مجتمع يركض ـ برأيي ـ نحو الهاوية من كلّ وجهات النظر لأنّه مجتمع لا يُحسن وضع حدوداً ذاتيّة لنفسه. والمجتمع الحرّ حقّاً، هو المجتمع الذي يتمتّع بحكم مستقلّ، يجب أن يعرف كيف يضع لنفسه حدوداً ذاتيّة.

دانيال ميرميه: وضعُ حدودٍ يعني المنعَ. كيف يجري المنع؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا، ليس هو المنع بالمعنى الرادع. ولكنّه أن نعرف أنّ هنالك أموراً لا يمكن القيام بها أو لا يمكن حتّى محاولة القيام بها أو لا تنبغي الرغبة فيها . على سبيل المثال البيئة. نحن نعيش على هذا الكوكب الذي نحن بصدد تدميره، وعندما ألفظُ هذه العبارة أفكّر بالعجائب، أفكّر ببحر إيجة، أفكّر بالجبال المكسوّة بالثلج، أفكّر بمنظر المحيط الهادئ من زاويةٍ

في أستراليا، أفكر بـ بالي، بالهند، بالريف الفرنسيّ الذي نحن بصدد تصحيره. العديد من العجائب هي في طريقها إلى الزوال. أفكِّر أنّه كان علينا أن نكون بُستانيّي هذا الكوكب. يجب أن نزرعه. أن نزرعه كما هو ومن أجل نفسه. وأن نجد حياتنا، مكاننا بالنسبة إليه. إنها مهَمّة ضخمة. وهذا يمكنه أن يمتصّ جزءاً كبيراً من أو قات فراغ الناس، المتحرِّرين من عمل أحمق، منتج، متكرّر، إلخ... لكنّ هذا بالطبع، بعيدٌ جدّاً لا عن النظام الحاليّ وحسب ولكن عن التخيّل المهيمن حاليّاً. التخيّلُ في عصرنا، هو تخيّلُ التمدّد اللامحدود، هو تراكم الحقير من المتاع... جهاز تلفزة في كلّ غرفة، حاسوب صغير في كلّ غرفة، إنّه هذا ما يجب تدميره. النظام يستند إلى هذا التخيّلً الموجود هنا والذي يعمل.

دانيال ميرميه: إنّ ما تتكلّم عنه هنا، من دون توقّف، هو الحريّة؟

كورنيليوس كاستورياديس: نعم.

دانيال ميرميه: خلف هذا، توجد الحريّة؟

كورنيليوس كاستورياديس: نعم.

دانيال ميرميه: الحريّة صعبة؟

كورنيليوس كاستورياديس: آه نعم! الحريّة صعبة جدّاً.

دانيال ميرميه: الديمقراطيّة صعبة؟

كورنيليوس كاستورياديس: الديمقراطيّة صعبة لأنّها حريّة، والحريّة صعبة لأنّها ديمقراطيّة، نعم بشكل مطلق.لأنّ اللامبالاة سهلة، الإنسان حيوان كسول، هذا ما قالوه. هنا أيضاً أعود إلى أسلافي، هنالك عبارة رائعة لـ ثوسيديدس: يجب أن نختار الراحة أو أن نكون أحراراً. أعتقد أنّ بريكلاس هو الذي قال هذه العبارة للأثينيّين: إن كنتم تريدون أن تكونوا أحراراً، يجب أن تعملوا. أنت لا يمكنك أن ترتاح. لا يمكنك أن تجلس أمام التلفزة. أنت لست حراً عندما تكون أمام التلفزة. أنت تظنّ أنّك حرٌّ وأنت تُغيِّرُ قنوات التلفزة كالأبله، لستَ حرّاً، هذه حريّة مزيّفة. ليس حمارُ بوريدان وحده الذي يختار بين كومتَين من التبن. الحريّة، هي النشاط. والحريّة هي النشاط الذي يضع لنفسه حدوداً ذاتيّةً بالوقت نفسه، أي أن يعرف أنّ بإمكانه أن يفعل كلّ شيء ولكن يجب ألاّ يفعل كلّ شيء. تلك هي المشكلة الكبيرة، بالنسبة لي، هي مشكلة الديمقراطيّة والفرديّة.

دانيال ميرميه: الحريّة، هي الحدود؟ التفلسف، هو إقامة الحدود؟

كورنيليوس كاستورياديس: لا، الحريّة، هي النشاط والنشاط الذي يعرف فرضَ حدوده الخاصّة. التفلسف، هو التفكير. هو التفكير الذي يعترف بأنّ هنالك أشياء لا نعرفها وبأنّنا لن نعرفها أبداً...

الملف

الإيديولوجيا
الكلمة، الفكرة، الشيء

بيار ماشريه Pierre Macherey [*]

يناقش المقال الظروفَ التي مرّت فيها لفظة « الإيديولوجيا » بين عام 1796، التاريخ الذي ابتكرها فيه ديستودي تراسي، وعام 1845، التاريخ الذي استُخدمت فيه من جديد مع مؤلفات كارل ماركس. ويبين الكاتب ما طرأ على مفهوم الإيديولوجيا من تطورات حتى دخلت عالم السياسة حيث انتقلت من قيمة إيجابيّة (كعلمٍ عامّ للأفكار) إلى قيمة ذات مضمون سلبيّ (كنظام اجتماعيّ لمعتقدات صارمة ووعي زائفٍ كما جرى ذلك مع الأدبيات الماركسية.

الكلمات المفاتيح: المعتقدات، الإيديولوجيا، التمثيلات الجماعيّة.

المحرر

الهدف من هذا العمل هو وضع أوّل نقطة على مفهوم الإيديولوجيا، التي لها وقع سيئ جدّاً اليوم، لمصلحة الحجج التي ليست جميعها من طبيعة واحدة، ولكنّها في نهاية المطاف تلتقي جميعها في موضوعيّةٍ ما تتوافق مع الصيغة التي تقدّمَ بها دانيال بيل. لقد أُطلقت تسمية «نهاية الإيديولوجيات»، على ما أثير حول اضمحلال «الشيء» الإيديولوجيّ وانخفاض قيمة الفكرة التي طُبِّقت عليه والتي يُتنازع على شرعيّتها. في الواقع يمكن القبول وبسبب الظروف التي تكوّنت خلالها، بأنّ الإيديولوجيا » ليست مفهوماً جيّداً جدّاً، وأنّ استخدامها يجب أن يخضع لنقاش دقيق

---

*-أستاذ الفلسفة في "جامعة لي" الثالثة - فرنسا.

ـ العنوان الأصلي: Idelogie: le mot, l'idee, la chose.

ـ المصدر: METHODOS savoirs et textes N° 8- 2008, www.revues.org/1843

ـ تعريب: هدى الفقيه ـ مراجعة: د. جاد مقدسي.

وكثيف، كما هي الحال مع كلّ المفاهيم. إلى جانب ذلك، ينطرح السؤال: هل هناك مفاهيم تكون «كلّها جيّدة» ولا تتضمّن أي خطر ينبغي الحذر من الانجراف نحوه؟

يمكن لنا أن نتوقّع ذلك بشكل معقول. ولهذا السبب يجب أن نصمّم على استخدام المفاهيم التي وفقاً لها نحافظ بشكل دائم على شيءٍ من الحذر الذي يجنّبنا إغراءات تطبيقها آليّاً في جميع الحالات، بحيث تبدو كما لو أنّها تقدّم حلولاً متكاملة. في حين أنّ دورَ المفاهيم في عمل الفكر هو في الواقع شيء آخر: هو ليس لضمان الحلول الدائمة، ولكن لضمان إمكانية إظهار قضايا جديدة، وبالتالي صياغة إشكاليّات الحقائق التي ترتبط بها، من خلال الإضاءة عليها بشكل غير مباشر وغير منحاز، ما يدفع بشكل أفضل إلى إدراك في أيّ اتجاه تنحرف المضامين التي يُحال إليها، من أجل تصحيح التصويب، كلُّ ما يبدو ضروريّاً لكلّ الصدمات، أو تقريباً. فما هي المشاكل التي يثيرها استخدام مفهوم الإيديولوجيا ؟ عن أيّ صعوبات حقيقية عبّرت هذه المشاكل؟ هذه هي الأسئلة التي نود أن نحمل لها بداية إجابات.

للقيام بذلك، من الأفضل أن نأخذ فكرة الإيديولوجيا من مصدرها، من أجل تحديد أفضلَ للمجال الذي باشرتْ داخلَه العمل. بالطبع ليس في فضاء الأفكار المحضة، حيث يُفترض أنّ هذه الأفكار مُكوَّنة من قبل، ولكن في وضعٍ ظهر استجابةً لبعض متطلّبات وضرورات حقبة معيّنة، وبالتالي في علاقة مع رهانات تاريخيّة محدّدة بدقّة، حيث استطاعت في ما بعد تطويرها ما دفع نقطة تطبيقها إلى التحرّك. وفي النتيجة، فقد فرضت إعادة صياغة الافتراضات على أسس جديدة. إن تحديد مفهوم الإيديولوجيا في تاريخها، هو الاعتراف بأنّ معناها قد تطوّر، وتحوّل في إطار التكيّف مع طرائق جديدة لمعالجة الواقع الاجتماعيّ من أجل الوقوف على جوانب منه بقيت غير مكتشفة سابقاً. من دون ذلك، لا يمكن أن تُحدَّد. إذ إنّ المسألة ليست أن نولي مفهوم الإيديولوجيا ثقةً عمياء، ولا إدانته بشكل كامل وغير قابل للاستئناف، ولكن لدراسة الظروف التي تمكّنت في ظلّها، في جوانب معينة من الحياة الجماعيّة، من اتخاذ أشكال «الوعي» الذي يتوافق معها والذي ساهمت في جعله معروفاً، بشكل جزئيّ على الأقلّ.

في بداية هذه القصّة، نجد شيئاً يمكن الاعتماد عليه كأساسٍ من دون مجازفة: كلمة أو مفردة «الإيديولوجيا»، هي ذات أصل متأخّر أكثر ممّا توحي به الأصداء اليونانيّة التي تتناول العصور القديمة. من النادر التمكّن من تعيين تاريخ محدّد لولادة كلمة قلّلَ الاستخدامُ الشائع لها من شأنها. ومع ذلك، فإنّ مفردة «إيديولوجيا»، الكلمة المستحدثة، نطق بها للمرّة الأولى علناً، بشكل محدّد في 20 حزيران/ يونيو، ديستودي تراسي، الأرستقراطيّ المنتسب إلى مثاليّي الثورة ونجا على مدى عامَين سابقين من

مجازر الرعب، أمامَ صفِّ العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة في المعهد الوطنيّ الذي كان عضواً مشاركاً فيه، في الجزء الثاني من بحثه «مذكّرة حول القدرة على التفكير» التي يعود تاريخ إصدارها الأوّل إلى عام 1798: كان المقصود من هذا المصطلح تسمية «علم الأفكار» الذي اقترحه فلاسفة المجتمع الجديد، ليحلّ محلّ الميتافيزيقيا القديمة المـُدانة بسبب الـ «المـُطلقيّة» المنسوبة إليها. وبالتالي فقد كان لهذا الابتكار اللفظيّ سياقٌ ترميدورينيّ [الترميدورينيّة: انقلاب ضمن الثورة الفرنسية ضدّ قادة نادي اليعاقبة ...الذي أنهى المرحلة الأكثر تطرّفاً في تاريخ الثورة الفرنسيّة] من الثورة الفرنسيّة، الحقبة المهمّة التي ثُبّت فيها وانعكس تنظيمُ ما سُمِّيَ في ما بعد «المجتمع البورجوازيّ». وبالتالي لمّا وُضع بشكل خاصّ، ولأوّل مرّة في فرنسا، نظام التعليم العام مع المدارس المركزيّة في الجمهوريّة، تحت سلطة الدولة. هذا الأمر يُشكِّل الجانب الأساسيّ، لا بل حجر الزاوية في هذا التنظيم، حيث الجانب الآخر هو تحمّل مسؤوليّة الصحّة العامّة، الـ biopouvoir biopower أي الطاقة الحيويّة. وهي العلاقة بين السلطة والحياة قبل الأدب الذي تولّاه تحديداً العضو الآخر المهمّ في الحركة «الإيديولوجيّة»، الطبيب كاباني. ومن الجدير بالذكر أنّ فكرة الإيديولوجيا التي يمكن التقدير بأنّه كان من المستحيل تصوّرها، في ظلّ النظام القديم ـ جرى ربطها مباشرة وتكييفها في مؤسّسةِ صهرِ النظام السياسيّ والاجتماعيّ في فرنسا. فقد ساهمت من خلال منحى التعليم، بحصّة من الأداة، ما ساعد على الانخراط في الواقع التاريخيّ الذي يفيض على الإطار الزمني المـُعطى للحركة الواحدة للأفكار والكلمات المستخدمة للتعبير عنها. في 20 حزيران/يونيو1796، عندما جرى التداول لأوّل مرّة بكلمة «إيديولوجيا» من قِبل أولئك الذين سَمُّوا أنفسَهم رسميّاً «الإيديولوجيّين»، تزامن ذلك مع انطلاق ما يمكن تسميته الحقبة أو العصر الإيديولوجيّ، حيث كان يحقُّ للإيديولوجيّا، بالمعنى الأقوى للكلمة، العناية بالمواطنة من خلال إنتاج تأثيرات ذات معان ملازمة مباشرةً لبلورة نظام جديد للمجتمع، حيث احتلّ الشيءُ الإيديولوجيُّ في الوقت نفسه مع الكلمة والفكرة مكانتَه: يمكن القول بطريقة أو بأخرى بأنّ المجتمع البرجوازيّ لكونه انطلق من الثورة الفرنسيّة يسير بالإيديولوجيّة كما تسير السيارات بالبنزين. هذا الأمر يطرح دفعةً واحدة السؤالَ ـ الذي سنتركه جانباً مؤقّتاً ـ لمعرفة ما الذي كان يحتلّ مكانَ الإيديولوجيّا، قبل أن يقوم هذا النوع من المجتمع، أو بالحريّ ما الذي كان يحتلّ الحيّزَ الذي وُلدت فيه الإيديولوجيّا بالمعنى المزدوج للكلمة وللشيء: ليس من العبث أن نفترض إمكانية أن لا تكون هناك أي إيديولوجيّا غير «البرجوازيّة»، على الأقلّ، بالمعنى الذي لا يمكنها فيه أن تظهر وتتميّز كما حصل في الوقت الذي بدأت فيه البرجوازيةُ تحتلّ مركزاً مهيمناً في الدولة والمجتمع.

الإيديولوجيّة في شكلها «العلميّ» الأوّليّ هي جزء لا يتجزّأ من الجهد لتنفيذ توليفة ملموسة بين الفلسفة والتربية على الأسس التي أقامها اجتماعُ قواعدِ اللغة والمنطق من خلال قونَنة تدريب

الفكر، وتوفير الشرط لإتاحة المكان للمقدرة الفكريّة والإيديولوجيّة بالمعنى قد أصبح عليه حديثاً، ما دام الفكر العلميّ أدرج في بوتقة العمل الحقيقيّ للمجتمع المتصل بتمثيل مؤسّسة مُعلِّمة، يكون من مهامها الأساسيّة تطوير ونشر «الأفكار»، الأفكار الصحيحة اجتماعيّاً وفلسفيّاً، فقد توقّفت «الإيديولوجيّة»، بمعنى العلم الجديد للأفكار ـ التي كان مطلوباً منها التصدّي للفلسفة القديمة- عن تقديم اللوحة الكبيرة. يمكننا القول أمام وجهة النظر هذه إنّ الإيديولوجيّة ظهرت، أو على الأقلّ بدأت تصبح هدفاً بمجرّد تسميتها، في الوقت الذي وُضعت فيه المدرسة العامّة تحت الإشراف المباشر للمجتمع وأجهزته، وقد حلّت محل الكنيسة من أجل أن تضمن ـ عن طريق مدرّبين متخصّصين لهذا الغرض ـ إدارة العقول. وهكذا لم يكن «المنظّرون» مجرّد ممارسين للالتزام العلميّ بحصولهم على مكان في كيان المعارف المكوَّنة، إلى جانب غيرها من أشكال المعرفة حيث كان عليها أن تتشارك فيه معها في التشدّد والموضوعيّة؛ ولكن كأعضاء في مدرسة فكريّة ومجموعة «مثقّفة» مشاركة، شُكِّلت كي تدمجَ في تنظيم المجتمع منهجاً خاصّاً، هو منهج العلم الذي نُسب إليه طابعٌ جمهوريّ حقيقيّ، كانوا فعلاً ـ أصحاباً بوصفهم نوع من العقيدة الجماعيّة التي حرّكت تحيّزهم ـ إيديولوجيّين. بمعنى أنّ هذه الكلمة ستأخذ في ما بعد سياقاً آخر ـ بعد أن يصبح المذهب العقائدي، في الوقت في شكله الخاصّ الذي منحه إيّاه ديستوت دي تراسي وزملاؤه ـ باليّاً ومصيره إلى النسيان. هذا يشير إلى أنّ الإيديولوجيّا بمعناها الأوّل أي «علم الأفكار» قد أدّت وظيفتها «الإيديولوجيّة» على أكمل وجه، لدرجة أنّها كانت في ما هو أبعد من متناولِها المعرفيّ الدقيق، يُتوقع لها أن تصبح، بما تمثّله من علم الثورة، وسيلةً لترسيخ المجتمع بأكمله. لقد ابتكر المنظّرون، في الوقت نفسه «علماً» لم يُنَجِّهم والسبب أنه لم يكن منطقيّاً تماماً بحيث يضمّ تصوّراً مسبقاً لخطواتِ ما يُسمّى اليوم «الفلسفة التحليليّة». بإزاء ذلك عمدوا إلى وضع طريقةً للتعبير عن لعبة الأفكار لعمل المجتمع عن طريق إعارة هذه اللعبة تنظيماً متجانساً ينسّق فيها النتائج ويتجنّب سلفاً أيّ احتمال لنشوب صراع أو تناقض. هذا في الواقع جوهر أيّ إيديولوجيا، أن تتعرّفَ نفسَها وتجعل نفسَها مقبولة كإيديولوجيا عالميّة وضروريّة، وبالتالي أن تستبعد أيّ بديل بالمستوى الذي تقدّمه هي، والذي تنسب إليه صفةً ضامّة لا تترك مجالاً لأيّ اعتراض.

تحت اسم الإيديولوجيا، ومن خلال خلق علم جديد، علم الأفكار، الذي انكشف له دورٌ كي يحتلّ الحيّز الذي كانت تحتلّه الفلسفة. كان الإيديولوجيّون يفكّرون بأن يفتحوا لها مجالَ التحرّي الذي لا ينتهي، والذي يُضفي على مؤسّستهم، ميزة دائمة تحت الاسم الذي سجّلها فيه. فالإيديولوجيا بالشكل الأوّليّ، سرعان ما أخذت معنًى وقيمةً مختلفة جدّاً عن تلك التي حدّدوها لها: سرعان ما توقّفت كلمة الإيديولوجيا عن كونها الاسم الخاص لنهج علميّ متقدّم يدعو إلى الموضوعيّة

والدقّة. وانطلاقاً من ذلك الوقت تحديداً، الذي جرى فيه الاعتراض على قدرة هذا النهج في الوصول إلى الحقيقة التي اقتحمت اللغة المشتركة بدأت توجد فيها بالشكل الجديد للإيديلوجيا من دون **الإيديولوجيا** التي حوّلتها إلى كلمة شعبويّة، بقيت الكلمةُ في غياب الشيء الذي كانت تشير إليه سابقاً. لقد نتج تحوّل معنى كلمة الإيديولوجيا من طرح قيمة المعرفة المعترف بها أساساً للإيديولوجيا، فهو طرح كان في البداية أقلَّ علميّةً منه سياسيّاً، وهذا ما كان يسمح لها بأن تلعب دورين في الوقت نفسه، وهي تقدّم نفسها كمعرفة ثوريّة، مفيدة للعامّة، وهدفها خدمة إعادة تنظيم المجتمع، وبالتالي مكرَّسة للاقتران بالمصادفات وتلقّي الصدمة المضادّة للنزاعات.

هذا التحوّل تزامنَ مع اللحظة التي ترك فيه الشكل الجمهوريّ المفتوح نسبيّاً (بعد الثورة الفرنسيّة)، وترك المجالَ مفتوحاً لنزاع الأحزاب، كما ساهم في إعادة القوى المـَلَكيّة إلى مركزها ضدّ القوى الثوريّة، وتأرجحَ، طوال السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر تحت وطأة تناقضاته الداخليّة. ولقد استسلم هذا النظام لـ **حكومة القناصل** ثمّ لـ الامبراطوريّة، كنموذجين للحكم الاستبداديّ، حيث أُلغيَ دور التجمّعات إلى حدّه الأدنى، وحيث خضع اتجاه الأفكار لتحكّم مشدّد أجهزة الرقابة، بذريعة إنهاء فوضى الثورة مع الحفاظ على جزء من مواريثها التي قُدِّمت كسندٍ أساسيّ لها، مثل تعديل **الرمز** المدنيّ، الذي حمل فعلاً تغييراً ذا اتجاه واحد على مستوى الآداب العامّة والخاصّة: لعلّ إحدى النتائج الأكثر ظهوراً لهذه الثورة تدميرَ أوروبا بأكملها خلال خمسة عشر عاماً، والتي انتهت أخيراً بالانفتاح عبر ترميم المـَلَكيّة، وإعادة صياغتها على شكلٍ دستوريّ، كنوع من العودة إلى النظام البرلمانيّ المكتسب من حركة ثوريّة أُعيدت إلى فكرها الأساسيّ. وسط كلّ ذلك، أمسك شخصٌ استثنائيّ اسمُه بونابرت، أصبح في ما بعد نابوليون، بكلّ طاقته بقضايا فرنسا حيث قدّم أنموذجاً لا يزال فاعلاً اليوم أيضاً، وهو أنموذج الرجل القويّ، وصاحب الرؤية الذي يملك نظر النسر، والملجأ، والمـُنقذ، والجدير الوحيد، والذي يستخدم القوة عند اللزوم لإخراج البلد من الأزمة العميقة التي كان غارقاً فيها.

لكنْ يجب علينا أن لا ننسى، أنّ بونابرت، كان في الأساس إبداعاً من إبداعات الإيديولوجيّين الذين سهّلوا بكلّ اهتمام صعوده كصديق كبير للعلماء الذين اصطحبهم في حملته على مصر. بالنسبة إلى السلطات الفكريّة الكبيرة لذلك العصر التي كرّست كلّ طاقتها لتحقيق نظام سياسيّ وثقافيّ جديد، بدا بونابرت ـ الذي كان مدعوماً من «باراس» رجل حكومة المـُديرين القويّ ـ بمنزلة الطائر النادر، والعسكريّ الذكيّ والمثقّف والمشهور بالعدل والنزاهة بما قدّمه لتقدّم الأفكار. وكما نقول اليوم، لليسار، إنه كان جديراً في النتيجة بأن يصبح، وهو الخادم الجيّد لمسيرة العقل، والمهدِّئ

للأطراف، اليدَ المسلّحة للنظام الجمهوريّ، والسيفَ الذي، بحسب كلمة «سيييس»[1]، كانت الثورة بأمسّ الحاجة إليه بغية تخليد مكتسباتها الهشّة. في نهاية عام 1797، لتتويج التحالف الخارق بين السيف والمـِحبرة الهادف إلى توحيد الجيش والكنيسة، جعلوه يتعاون مع «المؤسّسة الوطنيّة»، حيث وجّهوا كفاءاته في مجال المدفعيّة؛ فلقد اضطُرّ بونابرت الذي كان مأسوراً في كبرياء سلطته يحافظ على المساواة مع أكثر الشخصيّات العلميّة المرموقة في عصره. ومن بين مواهبه الأخرى، كانت لديه موهبة الاعتناء بصورته مدّة لمتابعة أعمال «المؤسّسة» بإمعان. كان مدركاً للفوائد التي يمكنه أن يجنيها من هذا الترابط بين الواجهة والعَرض، الذي يساعد بهدفٍ سياسيّ في تمويه المشاريع الحقيقيّة التي كان يتابعها في الظلّ. ولكن عندما قدَّرَ أنّ الفرصة باتت مناسبة لتحقيق هذه المشاريع والانخراط في مغامرة «انقلاب 18 برومير[2] (فرنسا)»[3]، انتهى فجأةً الغزل مع العلماء، ولا سيّما مع الإيديولوجيّين في قسم العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة في المؤسّسة الوطنيّة: لم يعد بونابرت ـ الذي أُطلِقَ على السِّكّة التي كان يجب أن تجعله نابليون بسرعة ـ يرى في حُماته سوى خصوم محتملين، وأدانهم كميتافيزيقيين مظلمين متشاركين في بحوث ملتبسة أنتجت فيها منافسين من النظام العام وبالتالي من ممتهني المعارضة. كان موضوعه الانتخابيّ هو الإدانة العنيفة والمحتدمة للعقلانيّة في جميع أشكالها، وهكذا أصبح الإيديولوجيّ، مقابل ازدراء التعبير الذي يشير إليه في عمق الاستخدام، مرادفاً للمـُعالِج للأفكار. وعبثيّاً متشدِّقاً ينبعث منه الدخان، وخطيباً متفلسفاً مثيراً للأوهام، يقف على مسافة من الواقع ومن مشاكله المحسوسة التي استبدل بها لعبة عقم التنظير الأجوف الذي لا علاقة له بالأفعال التي يقنِّعها بالإيماءات اللفظيّة والضرورات الصعبة. قام نابليون الذي مارس أيضاً سلطته على التعبير باللغة الفرنسيّة بجولةَ القوّة هذه: من خلال اعتزاله للإيديولوجيا التفوّقيّة التي مارسها خلال بضع سنوات، أتاح الإمكانيّة لإعادة ظهورها على مستوى التعبير، ولكن على شكل تقليص الخطابات الملتبسة والمخادعة حيث الفراغ لا يمكنه أن يؤثّر سوى في السُّذّج وتجب محاربته بأيّ ثمن. لم يكن الخطابُ حول نهاية الإيديولوجيّات، كما نراه، أي حول ضرورة الانتهاء من الإيديولوجيّات، قد ظهر في الأمس، بل لقد بدأ منذ أن عادت عبارة - إزالة سيطرة مؤسّسيها، المؤسّسين المؤقّتين لعلم الأفكار ـ بشكلها الجديد الازدرائيّ والسلبيّ.

---

[1]. أمانويل جوزيف سييس

[2]. برومير: الشهر الثاني في التقويم الجمهوريّ الفرنسيّ

[3]. **coup d'État du 18 brumaire**: انقلاب 18 برومير: هو الانقلاب الذي قام به نابليون بونابرت في 18 برومير السنة الثامنة (9 تشرين الثاني 1799)، أطاح بحكومة المديرين، وأوجد بدلاً عنها حكومة القناصل، وكان نابليون فيها القنصل الأوّل.

نابليون والإيديولوجيا

كان نابليون يرى في الإيديولوجيا أنّها الشكل الذي يعبر فيه تعبيرَ الفريق الصغير من الإيديولوجيّين عن حقهم في التدخل في الشأن العام. وذلك بحجّة أنّهم يحتفظون ببعض الكفاءات الخاصّة وبصفتهم مفكّرين عالميّين، بكلّ مشاكل المجتمع حيث يمارسون بصددها أستاذيّةً أخلاقيّة تسمح لهم بالتبشير بالقانون. عندما سيستعيد ماركس في عام 1845 كلمة الإيديولوجيّا، التي استكملها دفعة واحدة بالتدويل، سيكون ذلك في إطار نضاله ضدّ إيديولوجيا الهيغليّين اليساريّين الذين تحت لواء السخريةِ ممّا سمّاه باستهزاء «انتقادهم الانتقاديّ»، يعيدون النضالَ السياسيّ إلى معركة الأفكار. وكل هذا من دون أن يأخذوا بعين الاعتبار بأنّ مستقبل المجتمع يلعب في اللحظة الأخيرة على ملعب آخر غير ملعب الأفكار، وبالتالي على غير ما في رؤوس الناس، كما كانوا يريدون أن يوحوا أو كما يعتقدون هم أنفسُهم مخطئين بهؤلاء المثاليّين الذين ما إن تُنزع الأقنعة حتّى يكشفوا عن كونهم إيديولوجيّين: وبالإمكان القول إنه مع وجهة النظر هذه لا يزال نهج ماركس يقع في مسار التبليغ بالإيديولوجيا كما قادها نابليون، الذي كان يستند إلى الفرض الأوّليّ وهو : كي يكون هنالك إيديولوجيا، يجب أن يكون هنالك إيديولوجيّون ابتكروها وبأنّهم هم مَن يجب أن نقفل أفواههم، بهدف وضع حدّ لدمار الإيديولوجيّات التي ابتكروها هم أنفسهم. لا يبدو نابليون ولا ماركس في وقت ظهور الإيديولوجيا الألمانيّة يدركان ما هو أبعد ممّا يعطيه الـ «الإيديولوجيّون» المـُهانون لخطابهم من شكل لإيديولوجيا قادرة على الوجود بطريقة هادفة، أي كظاهرة لتيارات اجتماعيّة أوسع من تلك التي قدّمتها الطائفة السيّئة التي يشكّلونها، بالتالي نرى في توسيع نطاق استخدام هذا المفهوم على حساب احتقاره ـ الذي أدّى أكثر وأكثر إلى تأكيد الميزة الوهميّة للإيديولوجيا، وإلى التركيز في الفكر الجدليّ المحض على الدور الذي لعبه في هذه المسألة مثيرو الفتن الوهميون وهم الإيديولوجيّون ـ أنّ نابليون أشار بعمق إلى المعنى، موجّهاً الاهتمام إلى الاعتبار الحصريّ لدوره المثير للقلق، كنزوة زائدة ومن الملائم بالنتيجة طرد الهيبة الكاذبة من خلال الكشف عن التفاهة. وهكذا، فإنّ التفكير في وضع الإيديولوجيا كان محجوباً بطريقة ما، وكانت الإمكانيّة مغلقة بشكل إيجابي أمام الأخذ في الاعتبار المهمّة الاجتماعيّة الفعليّة لها، وبالتالي لطرح السؤال الحاسم: هل المجتمع ممكن من دون إيديولوجيا؟ هذا السؤال سيكون لفترة طويلة النقطة العمياء في نظريات الإيديولوجيا، ولقد تملّك بالشاب ماركس، هاجسُ الجوانب السلبيّة للإيديولوجيا وتواصلَ مع التعطّش للانشقاق عن الإيديولوجيّات المثيرة لاضطرابه، وسيحيط ـ على الأقلّ ـ ذهنيّاً بالمشكلة الأساسيّة التي يشير إليها، والتي حكمت بالغموض على مقاربة المشاكل في إطار التقليد الماركسيّ:

كي يمكن التفكير في الإيديولوجيا على هذا النحو، يتطلّب في ضرورته الخاصّة، من بين أمور أخرى، التوقّف عن اعتبارها كتحفة، أي كالاختراع الزائف الوحيد للإيديولوجيّين.

إنّ الإيديولوجيا، التي يرفدها البعدُ العلميّ للحقيقة الذي نُسب إليها في اللحظة التي كانت فيها للمرة الأولى قد سُمّيت في عام 1796، أصبحت وبالتدرّج شيئاً زائداً، وحتى أكثر من اللازم، وكإفراط إضافيّ للروح التي سيكون من الأفضل التخلص منها في سبيل العودة إلى ما يخفي مظهرها الخادع: إن المشاكل الحقيقية للمجتمع، والتي ينبغي أن تُفهم في لغة أخرى غير لغة الإيديولوجيا، هي على الأرض وليست في السماء حيث يندفع دخانها البركانيّ الضارّ. إلاّ أنّه بغية أن تُعدّ كتأثير لتكرار مضلِّل لواقع مستمرّ خارجها، وجب أن تكون قادرة على الاستغناء عنه. كان عليها أن تتخلّص من الكفالة الطبيعة التي تعتمد عليها فكرتها في البداية، وأن يُنظَر إليها على أنّها نتاج للتاريخ، على الأقل بعض التاريخ، وليس كتعبير للطبيعة. من وجهة نظر الإيديولوجيّين، الإيديولوجيا كعلم للأفكار، هي على صلة بأمور خضعت علاقاتها المنتظمة لقوانين على غرار كلّ الظواهر الطبيعيّة الأخرى، ولا سيّما تلك التي اختبرتها الأنتروبولوجيا [علم الإنسان] ما يعني تماماً تلك الصيغة الاستفزازيّة لـ ديستودوتراسي: « الإيديولوجيا هي فرع من علم دراسة الحيوان»: وهذا مقبول، فمبادئ الإيديولوجيا هي بالتعريف مشتركة بين كلّ أفراد الجنس البشري، وتشكّل ضمانات وحدة هذا الجنس البشريّ، وليس هنالك مكان لإدخال مبدأ التغيير في تركيبتها الذي غيرّ فيها الاتساق والتماسك؛ ولكن ما إن تشكّلت الإيديولوجيا وثُقِّفَت، حتّى أُعفيت من أي منظور للتنمية والتغيير، شريطة أن تكون قد قطعها عن ظروف تشكيلها الأساسيّة: علامة لا تمحى من الطبيعة البشريّة حيث تشكل السمة المميزة الأساسيّة، كان من الصعب أن نتصوّر أنّها كانت من عمل الإنسان، في ظلّ تحويل المفهوم إلى صناعيّ، وتسليمه لتقلّبات التجهيز الوهمية كاشفة لا عن العلم الضروريّ ولكن عن تكنولوجيا التصنيع التعسفيّ. إنّ إذلال فئة الإيديولوجيا، ومن خلال نزع الصفة العلميّة عنها، من خلال سحب قاعدتها الطبيعيّة، وبنوع من الوحشيّة، والشذوذ، وبتعريف خارج عن المألوف، أو جدَ، إمكانيةَ إعادة تسجيل نفسها في منظور تاريخيّ، عن طريق استخراجٍ شبكةً قويّة من العلاقات الموضوعيّة التي كانت حُبست فيها منذ البداية، عندما رُصَّت في ظاهرة الإحساس الطبيعيّ. فلقد أصبحت الإيديولوجيا لعبة تعسفيّة مع تجريدات كانت قد اكتسبت ليونة ولَدانةً تجعلانها على نحو مباشر في تناغم مع روح العصر، حيث تزاوجت مع الحركات، ومع كونها دائماً إيديولوجيا الوقت، تناسب مزاج الوقت من خلال تكرار الأمور اليقينيّة. وبهذه الطريقة المقطوعة في الوقت نفسه عن قواعدها الطبيعيّة، وعن يقينيّة العلم، أصبحت الإيديولوجية مرادفةً للرأي، بمعنى شكل الفكر العبثيّ الذي يزرع الأوهام على حساب واقع الأمور.

خاصيّة الرؤية الماركسية

في العودة إلى ماركس، عندما كتب مع إنجلز **الإيديولوجيا الألمانيّة**، كانت القطيعة بين وجهة نظر الطبيعة ووجهة نظر التاريخ قد تمكّنت من أن تبدو حاسمة. وكانت خاصيّة الإيديولوجيا هي تماماً عند وجهة نظرها بإعادة التطبيع بشكل مخادع لما هو تاريخيّ في الواقع، وذلك بهدف التضليل وبطريقة صناعيّة مخادعة لما هو في الواقع ليس سوى عابر ومؤقّت. ولكن من أي طبيعة ومن أيّ تاريخ لم يكن يمكن تجاوز هذا التعاقب بين الموقفين؟ لكي نُعيد إلى فكرة الإيديولوجيا قيمةً موجبة خلف دلالة سلبيّة، ولإدخالها من جديد في شبكات الواقع، ألا ينبغي التغلّب تماماً على هذه المعارضة، ولا نكتفي بالتحليق فوقها كالروح فوق المياه؟

وهذا ما سيبدأ يفهمه ماركس منذ الوقت الذي استخدم فيه برنامج الدنيويّة التاريخيّ [مذهب يقول بأنْ لا موجود غير المادَّة] حيث الإيديولوجيا الألمانيّة لم تكن من هذه الوجهة سوى مخطط أو ّلي لهذا البرنامج. إذاً لن يُسمح بعد ذلك، بقصدِ تأريخ الإيديولوجيا، أن نقدمها كخَلْق تعسفيّ لبعض العقول الضالّة: ولكن سيتوجّب فهمها باعتبارها إنتاجاً اجتماعيّاً مجهول الاسم ولديه ضرورته، والذي يلتزم فيه المجتمع كلّه؛ هكذا يشرح مرور النظريّة من الإيديولوجيا التي قامت في عام 1845 إلى تحليل عبادة الأوثان. ثم تطوّرت، وبروح مختلفة جدّاً، في نهاية القسم الأوّل من الكتاب الأوّل Capital [رأس المال]، حيث بيّنَ أنّ ـ مع الحفاظ على طابع خياليّ ـ عبادة الأصنام، هي إيديولوجيا ليست محض ابتكار للإيديولوجيّين في حالة الجنون. وحتى يمكننا أن نقول إنّها إيديولوجيا من دون موضوع تكون فيه القضية أو المؤلِّف يشغل في البنية الاقتصاديّة وظيفة حقيقية، حتّى لو كانت تلك الوظيفة هي وظيفة قناع.

ومع ذلك، فمنذ الحقبة التي تميّز فيها المعنى أساساً بقيمة سالبة، نتجَت عن فكرة الإيديولوجيا نتيجةٌ لا يمكنها أن تُطرح بعد ذلك بأي شكل من الأشكال وترافق كلّ تطوراتها المستقبليّة. منذ أن اضطرّت الإيديولوجيا للتخلّي عن ميزة «العلميّة» ـ التي جرت نسبتها إليها منذ ولادتها. وهذا ما منحها مدًى عالميّاً ـ لم يعد من الممكن أن نتحدّث عنها في صيغة المفرد، وذلك لأنّها غُمرت في السياق الصراعيّ الذي فجّر الرهانات تماماً: في عالمٍ من دون اقتسامٍ لإيديولوجيا أعقبت صراع الإيديولوجيّات يصبح من غير الوارد أن يمكن لأيّ خطاب إيديولوجيّ أن يغطّي بشكل كامل ومستمر، دون تقسيم، المجالَ حيث كانت هذه الإيديولوجيات تتموضع. وعند الاقتضاء، يمكن أن يُثار الوهمُ بأنّ أحد هذه الأنواع من الخطابات كان تسلّطيّاً تماماً، غير أنّه من المستحيل أن تكون هذه الهيمنة، خارج السلطة من جهة، ومن جهة ثانية، تتأكّد بشكل آخر مقارنةً مع المواقفالإيدييولوجيّة الأخرى التي تصدّت للانطلاقة؛ من هنا فإن معظم الإيديولوجيّات، تبدو فاقدة لمفهوم إعادة التركيز في القطب الوحيد للبرهنة التي ضمنت تصالحها النهائيّ.

وفي الوقت نفسه بدأت توضع ـ في سياق يتسم بالارتباك المتعلّق بكلّ نزاع وبالنزاع الذي يُفضي إليه ـ المشاكل المتعلّقة بمفهوم الإيديولوجيا السائدة المعتبرة في علاقتها بالإيديولوجيّات الأخرى المكوِّنة بالنسبة إليها كمهيمنٍ عليها، المشاكل التي ليس لها أيّ سبب لكي تثار عندما كانت الإيديولوجيا تتمتّع بأساس طبيعيّ ثابتٍ ينظّم تلقائيّاً الاحتجاجات، وهذا ما يجنّب انضمامها إلى بنية الهيمنة. وفي الوقت نفسه، كان قد طُرح سؤال ما هو المكان الحقيقيّ لهذه النزاعات: هل هو سماء الأفكار، رأس الناس، أو الأرض حيث يعمل الناس ماديّاً ليؤمّنوا، في الإطار الخاصّ بتقسيم العمل، وجودَهم، مقيمين في ما بينهم بعض العلاقات الخاصّة جدّاً، حيث كلّ التاريخ يشهد بأنّهم هم أيضاً متصارعون؟ كيف يتشابك صراع الإيديولوجيّات مع حيويّة العلاقات الاجتماعيّة؟ هل هو انعكاس سلبيّ؟ أم هنالك ـ ليس سوى من خلال تأثير الانجذاب الذي تمارسه في التكتّلات ـ أثراً عكسيّاً للإيديولوجيا على هذه الحيويّة التي لا تقوم سوى بنقل الاحتجاجات عبر لغتها، من دون التوصّل إلى تعديل الاتجاهات؟ بعبارة أخرى، فإنّ الإيديولوجيا، وفقاً لمفهوم يبدو مشتركاً بين نابليون والشاب ماركس، هي علامة عجزٍ، وبالتالي لم نعد نفهم ما الذي يسمح بالتنديد بخطورتها، أم هي تتمتّع بقوّتها الذاتيّة، وهذا يعنيٍ، على حدّ تعبير الفرضيّة الحادية عشرة حول فيورباخ، فإن لديها القدرة لا على تفسير العالم وحسب ولكن على المشاركة في تحوّله أيضاً، في الظروف التي لا علاقة لها مع صفاء الاكتشاف العلميّ؟ وإلى جانب ذلك الصفاء أليست في حدّ ذاتها حيلة، تعمل على القواعد التي تقدّمها الإيديولوجيا ؟ أليس هنالك أيضاً إيديولوجيا العلم التي تخفي تحت مظهر من الانتظام والاستمرارية حدّةَ المناقشات التي تجعل التطوّر ممكناً، ولا يمكن التنبؤ به، ما يعرّض كلّ الثوابت للمراجعة والتأويل مجدّداً. من المستغرب أن يظهر هذا الأمر. من أجل أن تُثار هذه الأسئلة، كان من الضروريّ أن يخضع مفهوم الإيديولوجيا لمحنة ازدرائه، حيث من خلال فرض ضرورة أن يتطوّر في سياق جدليّ، أدى إلى التنديد بالتماسكات الكاذبة، ومن خلال الإخلال بها فرضَ التفكير بالعمل على أسس جديدة.

هذا ليس كلّ شيء: إنّ تعدّديّة الإيديولوجيا، نتيجة لحرمانها من الجنسيّة، أدّى إلى الأخذ بعين الاعتبار ـ لا إلى الاختلاف بين المواقفالإيدييولوجيّة المتواجهة في إطار نزاعاتها وحسب بل إلى ـ تمييز المستويات أو مخطّطات الإيديولوجيا، تلك المرتدية أشكالاً مختلفة، فُصلت بالقوّة، أي أشكال الإيديولوجيّات السياسيّة والعلميّة والقانونيّة والدينيّة والجماليّة وغيرها. فقد قامت الشبكة ـ بتماسك أو بانفصال أكثر أو أقل ـ بتعقيد لعبة العلاقات الإيديولوجيّة بعض الشيء، من خلال توسّع مجال ممارساتها في وقت واحد. وفقاً لمنطق هذا التوسّع، فإن كلّ أحداث التاريخ البشريّ تميل إلى أن تكون قد أُعيدت إلى أرضيّة إيديولوجية تصبح فيها القضيّة الرئيسيّة لجميع التحوّلات الاجتماعيّة الجاريّة: إيديولوجيا، ولكن أيّ إيديولوجيا وأيّ شكل من أشكال الإيديولوجيا ؟ لقد كان علينا أن

نتساءل ما الذي يحتل على الصعيد الخاصّ بالإيديولوجيا، المركزَ المهيمن، أو، بعبارة أخرى، ما الذي يمكن أن تكون عليه الأسس الإيديولوجيّة للإيديولوجيا، وهي الأسس التي أتاحت نسبة التطوّر إليها؟ كانت إجابة نابليون عن هذا السؤال، كما رأينا، بأنّ سببالإيديولوجيّات كان العثور على هذه الطبقة المتغطرسة من العلماء والعلماء المزعومين الذين، من خلال قرارهم الخاصّ جعلوا أنفسهم فوق القانون، وشكّلوا في الواقع جماعةً من مثيري الفتن ومدبّري الدسائس والمخرّبين العبثيّين للعبة السياسيّة والاجتماعيّة. فلقد كان كافياً إسكاتهم لاستعادة النظام الإيديولوجيّ الإضافيّ. ولكن هذه الصورة المبسّطة للتفسير، والتي أربكت تدخّل المهنيّين المزيّفين المستقرّين بميولهم في موقف العصاة والمتمرّدين، كانت مستوحاةً من سابقةٍ قويّة: إعادة إنتاج أنموذج التأويل في اللحظة التي وصل النزاعُ فيها بين العقل المنير والمعتقدات الخرافيّة إلى درجة من الحِدّة لا مثيل لها. في الأساس، لم يقم نابليون سوى بأن نقلَ إلى الكهنة المنظِّرين الشعارَ التالي: «اسحقوا الشائنين!»، وهو شعار مكافحة ويلات كهنة الظلاميّة الذين يخدعون الناس عن وعي: من وجهة النظر هذه يمكننا القول إنّ مناهضة العقلانية التي ألهمت ازدراء الإيديولوجيا كانت تحوّلاً إلى مكافحة رجال الكنيسة.

تأمّلات الإيديولوجيا

لهذا الأمر نتيجتان مهمّتان. من ناحية، أن نفهم على هذا الأساس كيف جرى تأويل الإيديولوجيا بشكل أساسيّ وفقاً للأنموذج الذي قدّمه الدين. فهذا الأخير قد ارتقى إلى الأنموذج المثالي لصيغة مغالطة الرأي، وحيرة العقل العام الذي لا بدّ من وضعه في الطريق الصحيح من خلال تطهيره من أوهامه. من ناحية أخرى، فإنّ الإيديولوجيا التي عُرِّفت كنتيجة لمؤامرة بدأها قادةٌ خبثاء، تبدو سمتها الاجتماعيّة أو المعادية للمجتمع ثابتةً: كانت هذه الإيديولوجيا منسوبة إلى جزءٍ صغير من المجموعة المستخرج منها فالتفّت على ذاتها من أجل الحفاظ على مصالحها الخاصّة، وبشكل ملموس جدّاً، للاستيلاء على السلطة التي تمارسها حتى على حساب ضرر المجتمع، بهذه الطريقة شرح ماركس نشأة الدولة، المتشكِّلة من إمبراطوريّة ضمن إمبراطوريّة، وتؤمّن صناعياً هيمنةً جعلتها تلعب ضدّ المجتمع المدنيّ، لا في خدمته. إنها ضمن دائرة تضع نفسها هكذا في الموضع الذي يضمُّ في إطار التعقّلِ المتّواصلِ أفكارَ التعمية والتآمر والتعسّف: تتوافقُ الإيديولوجيا الضبابيّة الأفكار والخاطئة مع إغراء التأثير الذي يُنتج في نهاية المطاف الانسلاخ الجماعيّ، وخضوع الجميع إجباريّاً لإرادة القلّة؛ هؤلاء، بعد أن سيطروا على بعض المناصب الرئيسيّة التي سمحت لهم بترؤس المجتمع، قاموا بمحاصرته في رأسه، بواسطة الأفكار السيئة التي نفخوها فيه، من بينها أداء تعسّفيٌّ من «رأس» المجتمع، والذي يعود إليه احتلال المركز المهيمِن فيه. وهكذا تجد الإيديولوجيا نفسها منفصلةً عن جسد المجتمع، الذي تشوِّشه، وهو ما لم يكن ممكناً علاجه إلاّ من طريق القضاء عليه، على سبيل

المثال من خلال الحكم عليه بالصمت، وبالتالي عن طريق سلبه كلّ وسائل التعبير. هكذا تماماً كانت السياسة التي واصلها نابليون ضدّ العقائديين وعبادتهم للأفكار التي يعدُّها تعسّفيّة: لهذا، ومن أجل مواجهة نفوذهم، فضَّلَ ـ باعتباره حكيماً في السياسة انطلاقاً من مبدأ «أهون الشرَّين» ـ أن يفسح المجالَ في المجتمع الفرنسيّ الذي تلا ثورة الكهنة إلى هؤلاء أيضاً، وهؤلاء، بطريقتهم، عقائديّون، ولكن أكثر من ذلك هم عرضة بسبب تدريبهم على الخنوع، ونتيجةً لذلك كان يعدّ السيطرة عليهم أسهل من السيطرة على العلماء المزعومين التائهين في غطرسة التنظير التي يرى فيها خطراً شديداً على نظام الإلهام العسكريّ الذي كان يحاول أن يجعله في مكانه بشكل دائم.

عن طريق انطلاقِه بذكاء ضدّ المنظّرين الذين كان يكرههم، وفي أعماق نفسه كان يخشى رجال الدين الكاثوليك- المتمسكين بروحانيّة معلنة ويتحمّلونها حتّى في نتائجها الأخيرة- والذين يكنّ لهم احتقاراً تامّاً، كان نابليون يعتقد أنّ بإمكانه فرض إرادته عليهم بسهولة، في اعتماده على طريقة تقديم الإيديولوجيا كقضيّة الكهنة التي مادّتُها الرأي العام غير المؤيّد دستوريّاً والمرن والمطبوع على سرعة التصديق، المستعدّ للاصطفاف في كلّ لحظة كيفما هبّ الهواء، الفاقد لكلّ تماسك خاصّ وتابع للعبة التأثيرات الخارجيّة التي تتلاعب به وفقاً لأهوائها. لذلك، وسوف نعود إلى هذا الأمر، جرى استخدام الدين كمعيار واختبار متميّز للدور المنكشف للإيديولوجيا في ذلك الوقت حيث من خلال احتقارها غير المباشر، كانت موضوع العزل الذي أقصاها عن التنظيم الاجتماعيّ: كان نابليون يريد من الكهنة أن يبشّروا بمذهبهم يومَ الأحد، اليوم المخصّص - على هامش المشاغل الحياتيّة العاديّة - لعبادة الربّ، ولكنّه كان يخشى من تدخّل المثقّفين الضالّين الذين انتحلوا حقّ إلقاء الخطب الطويلة في أيام العمل الأسبوعيّة وأن يلعبوا باستمرار، من دون أي رقابة، دورَ الضمير الأخلاقيّ للمجتمع. الإيديولوجيا هي زائدةٌ فُطْريّة، وربما لا مفرّ منها للحياة المجتمعيّة، وكان يجب أن تُقصى إلى هوامش الحياة الاجتماعيّة حيث مكانها الطبيعيّ. وبالمثل، ليس الوعي الدينيّ في نهاية المطاف سوى كلام المواساة الذي يحتاج إليه الناس لتحمّل مساوئ القدر، مثل حالتهم البائسة أو اضطرارهم لدفع ضريبة الدم التي لا تُحتمل في ظلّ الظروف التي لا تتغيّر، الجامدة بين جدران الكنيسة حيث سمح لها بترديد صدى صلواته وأناشيده: كان نابليون يرى في طائفة المنظّرين، جهازاً من رجال الدين المنحرفين وحسب يحاولون التخلّص من هذه القاعدة من خلال تقديم انغلاقهم، وممّا أصبحوا عليه، على سبيل المثال، منزلين من السماء إلى الأرض حاكمين للتعليم العام المستسلم لوحيهم الذي يقدّم وحسب ـ من خلال تطبيق الحقّ الثمين الذي نسبوه لأنفسهم ـ دروساً في المواطنة، بأنّ الإنسان قويّ وبأنّ النظام الذي أقرَّه هو لا يمكنه تحمّله. في الأساس ليست الإيديولوجيا من وجهة نظره سوى دين دُنيويّ غير مخلص لوجهته الأصليّة التي يجب من جديد التمسّك بها من خلال إعادة تصحيح الانقطاع الدنيويّ والمقدّس بشكل واضح.

هنا مرّة أخرى، يتداخل نهجُ ماركس في بداياته مع نهج نابليون، حتى لو كان قد توصّل عبر اتباع مسارات أخرى إلى استنتاجات مماثلة، إن لم تكن متطابقة تماماً. هو أيضاً بدأ بالنظر إلى الإيديولوجيا كجهاز من المتخصّصين الذين انحكموا ذاتيّاً بشكل مصطنع نسبةً إلى مجموع المجتمع الذي يزعمون - بنوع من المعجزة التنظيريّة ـ أنّهم يقبضون على حقيقته بينما هم في الواقع يحجبونها من خلال استغلال الموهبة الرسميّة للتعامل مع الأفكار التي يملكون حقّ الإقطاع الحصريّ لها: لهذا السبب عدَّ الموقف المناسب تجاههم هو الذمّ. ونتيجة لذلك، وظَّفَ ضدّ الإيديولوجيا ـ بما هي عليه من هذه الجدليّة الحادّة والثائرة ـ قصفاً غير متناسب على بعض الصعد، جعل من الصعب جدّاً إن لم يكن مستحيلاً، تحويلها إلى نظريّة، أي، إلى فهمٍ لنوع الضرورة، إن لم تكن الشرعيّة التي كانت تنصاع إليها. أو بالحريّ، لم يعترف لها سوى بنوعٍ خاص جدّاً من الضرورة المنطلقة من المنطق الانفصاليّ الذي يسيطر على الآليات: وهو هذا المسار الفكريّ الذي أدّى به إلى الاعتقاد بأنّ الإيديولوجيا أقرب إلى الدين من العلم الذي كانت في الأصل متعلّقة به: أليست العقيدةُ الدينيةُ هي العقيدةَ المثاليةَ للانفصال، التي تدعي القدرة الحصريّة لاحتلال حيّزٍ آخر غير الذي تجري فيه الحياة اليوميّة؟ لقد أعارت الإيديولوجيا للدينِ وَهمَها بالتعالي، الذي يترجم ميلها للخروج من العالم والخروج من واقع الأمور من خلال إعادة الصورة المقلوبة والمنقولة من مكانها، إلى المبادئ التي ليست سوى تبديلٍ لمكانها. في الواقع، لتأمُّلِ الإيديولوجيا، كما سمّاها، من خلال تصدّيه - منذ «باريس» حيث كان مستقرّاً- للإيديولوجيا «الألمانيّة»، مُعطياً بذلك الانطباع بأنّ في الإيديولوجيا شيئاً ما ألمانيّاً دستوريّاً، في إشارة إلى تقديم ألمانيا كبلد للفكر النقي والأوهام، البلد الذي كان يواصل التفوّق. كان الشاب ماركس يتمتّع بأنموذج من تحليل الوعي الدينيّ الذي جاءه من فيورباخ، وعلى وجه التحديد من العمل العظيم الذي كان قد كرّسه في عام 1841 لـ جوهر المسيحيّة (الطبعة الثانية، 1843)، من أجل توضيح الظروف التي جرى فيها التقاسم بين الجنّة والعالم السفلي [الجحيم]، بين الـ هنا والـ هناك، بين العالم الدُّنيويّ والعالم المقدّس: نتيجة هذا التحليل هي أنّ هذين العالمين ليسا في الواقع سوى عالم واحد، يتقاسمه أمران، الأوّل حقيقيّ والثاني خياليّ، حيث الثاني هو نتاج لتغيير الأوّل أو لتشوّهه، وبالتالي لا يتمتّع سوى بالاتساق المقترض، تحت عنوان شكل الواقع المشتق، الذي لا يزال ينتمي إلى الواقع على الرغم من أنّه يبدو في الواقع خارجه.

هذا التفسير، الذي يميل إلى إعادة الوعي الدينيّ من السماء إلى الأرض من خلال إعادة العمق الإنسانيّ إليه، سابقٌ في بعض النواحي على مؤسّسة Traumdeutung [تفسير الأحلام] كما تناوله فرويد في وقت لاحق: على وجه الخصوص، هو يؤدّي إلى تقديم الوعي الدينيّ على نمط الحلم

الذي - من خلال ادّعائه احتلال مجال آخر غير مجال عالَـم اليقظة الذي ينافسه بطريقة ما- يعكس الرغبات والمخاوف الحقيقيّة التي ينكِّرُ مظهرَها ويمنحها مظهراً غير واقعي. كان الوعي الدينيّ، وبالتالي الإيديولوجيا المقبوض عليها وفقاً للأنموذج نفسه، قد طُبِّع من جديد طبقاً لقاعدة خاصّة جدّاً قدّمتها طبيعة الرغبة، على شكل الرغبة المكبوتة والحبيسة التي تزوّدها بنمط من الإخراجٍ المنحرف والمشوّه. الإيديولوجيا المثِليّة، الإنسان فريسة للاجترار الإيديولوجيّ، وبالتالي هو نائمٌ يعتقد أنّه يعيش على هامش الواقع، في عالم آخر، بينما هذا الأخير ليس سوى فيض من حياته في اليقظة، خيال ليس مجانيّاً من دون شكّ، بالمقدار الذي هو فيه ترجمة للاضطراب وفقدان الوجود، حيث الأسباب تستدعي البحثَ ضمن الواقع نفسه. على هذه الأسس تقريباً انصرفَ ماركس في كتاباته ـ التي سبقت عام 1845، وقبل أن يتوصّل إلى إعادة مؤاءمة كلمة الإيديولوجيا التي مرّرها من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة الألمانيّة، والذي منح استخدامَها الطابعَ العالميّ ـ إلى التفكير بالعلاقة بين الدين والسياسة التي ركّز اهتمامه فيها في سنتي 1842-1843. لذا يجب الانطلاق من هنا لنفهم من أي فرضيّات جرى ـ في سياق محدّد جدّاً ـ ازدهار مفهوم الإيديولوجيا في إطار التحليل الماركسيّ، الذي أبرزَ كلّ الاستثمارات البَعْديّة، بما في ذلك تلك التي تسير في الاتجاه المعاكس للماركسيّة.

وفي ختام هذا العرض لمسار ازدراء مفهوم الإيديولوجيا الذي سمح بتمديده، نلمِّح إلى ذلك الذي اقترحه الماركسيُّ الهنغاريّ كارل مانهايم في كتابه الإيديولوجيا واليوتوبيا (1929)، حيث نُشرت ترجمةٌ فرنسيّةٌ كاملة له، لأوّل مرّة في فرنسا (طباعة: la Maison des sciences de l'homme [بيت العلوم الإنسانيّة 2007): يشتمل هذا المسار، على حدّ تعبير مانهايم، على «معرفة كيف وبأيّ شكل من الأشكال ارتبطت الحياةُ الفكريّة في لحظة تاريخيّة معيّنة بالأشكال السياسيّة والاجتماعيّة القائمة»، ضمنيّاً بطريقةٍ من خلال حَرْفِ الإنتاج، بحيث يتوقّف عن إقامة علاقة جَبْهَويّة بالحقيقة الموضوعيّة للأشياء التي تنعكس بشكل غير مباشر على عمق «الوعي الزائف»، بمعنى الوعي الذي هو ليس خطأ لأسباب ذاتيّة خاصّة ولكن على مستوى العزم الأوسع حيث الحياة الاجتماعيّة برمّتها هي المحرَجة. في العرض التاريخيّ الذي يعطي مفهومَ الإيديولوجيا، يصرّ مانهايم ـ كما رأيناه يفعل ـ على الدور الذي لعبَه نابليون، الذي من خلال مبادرته الخاصّة، أدخلَ كلمةَ الإيديولوجيا في اللغة الدارجة، في عمليّة «تزوير» الإيديولوجيا، وبواسطتها لتزوير مسعى المعرفة نفسها، التي تسبق وتُهيّئ لاستعادتها لاحقاً من طريق ماركس. أطروحته هي أنّه كي تُعزل المعرفة - بهذا الشكل، على الصعيد العام ـ عن علاقتها الإيجابيّة بالحقيقة، توجّب الأمرُ تدخّلَ السياسيّ الذي أدّى إلى تناولها من وجهة نظر ليست نظريّاً، ولكن عمليّاً. هكذا يؤيّد مانهايم بالنتيجة أنّ كلمة الإيديولوجيا أخذت معناها الحديث - والذي لا تزال تحتفظ بجملته اليوم ـ من اللحظة التي صادر فيها السياسيّون المشكلةَ الحقيقة التي توقّفت عن

أن تكون إقطاعاً للعلماء، وخسرت بُعدَها «المدرسيّ» (التعبير الذي سيستخدمه بورديو مرة أخرى بهذا المعنى)؛ في ذلك الوقت فرضَ أيضاً ما سمّاه مانهايم «علم الوجود متفرِّع عن التجربة السياسيّة» نفسَه على أساس العلاقة البراغماتيّة بواقع الأمور. في الوقت نفسه انفتح مجال المعرفة الجديدة، مع الأخذ بعين الاعتبار هذا البعد البراغماتيّ للمعرفة: هو يتعلّق، كما سمّاه مانهايم، بعلم اجتماع المعرفة، أو معرفة المعرفة بوصفها إيديولوجيا، ولكونها تقوم على علاقة واقعيّة ـ ليست تأمليّة بحتة ـ بواقع الأمور.

يمكننا أن نعزوَ إلى مانهايم طرحَ مشكلةِ الإيديولوجيا، وهذا يعني أنّ الإيديولوجيا هي نفسها أصبحت مشكلة، لذلك هناك شيء ما غير واضح ويدعو إلى نقد خاصّ، عند النظر في نهج المعرفة وقيمتها الحقيقيّة من حيث التأثير السياسيّ والاجتماعيّ، وعندما يتوقفان عن أن يُقاسا مباشرةً بالنسبة إلى واقع موضوعي مستقل عن هذه التأثيرات التي ما كانت سوى انبثاق منها أو انعكاس لها. ولكن بعد ذلك أُثيرت مشكلةٌ جديدة، هي أن نعرف ما هي طبيعة التأثيرات السياسيّة والاجتماعيّة، وإلى أيّ نوع من الممارسة تُحيلنا: هل هذه الممارسة هي تلك التي تتعلّق بمبادرةٍ سياسيٍّ مسؤولٍ معزول، مثل نابليون الذي قدّم التوضيح المثالي، أمْ هي ممارسةُ جماعة منظّمة متدخِّلة في مجال النقّاش الذي يؤدّي إلى تداول الأفكار كأمرٍ جماعيٍّ حركّته مصالحه الخاصة، أمْ هي أيضاً ممارسة المجتمع، بالحالة التي هو عليها من الارتباط البنيويّ وبالتالي السرّيّ، في حيويّة الإنتاج الإيديولوجيّ بشكل مغرض شِقاقيّ يعبّر بصراحة عن تناقضاته الداخلية على شكل خطاب؟ لا تَسمحُ الإحالةُ إلى البراغماتيّة التي قدّمها مانهايم من قبل، بالاختيار بين هذه الخيارات المختلفة. ومع ذلك، فإنّها تسمح بتسليط الضوء على جانب رئيسيّ من مفهوم الإيديولوجيا : الإيديولوجيا هي الفكر كما قدّم نفسه كفكر للآخر حيث الآخر هو كما الخصم الذي يحارب كلّ الملتزمين سياسيّاً، أكانت المجموعة الأخرى التي تكوّنت ضدّها وتدافع عن خياراتها الخاصّة، أمْ كانت الأخرى بالمعنى العام للغَيْريّة التي يُدخلُها المجتمعُ في بنيته، وهذا ما يمنع اعتبارها شموليّة موجودة على شكلٍ متماسك، وبالنتيجة تستعدّ بشكل فوريّ بطريقةٍ معطًى أوّلَ غير معرَّضٍ لإعادة النظر في هويّته الخاصّة. من هنا هذا الدرس: كي يكون هنالك إيديولوجيا، يجب أن يكون هنالك أخرى، حيث يوجد نمط اجتماعيّ يمكن أن تكون فيه أخرى، وتمثيلٌ للأخرى على النحو الذي هي عليه، أي أن يكون معروفاً مبدأُ الغَيْريّة التي أجاءت من الخارج أم لا، فهي تَعبرُ وتعمل في نظام التفكير، على تفكيك التماسك والوحدة الظاهرَين، وتُدخِل فيه وجهةَ نظرٍ جديدة هي السلبيّة.

من خلال المساهمة في الكشف عن هذا الجانب من نظام الفكر الذي ألغاه منظِّروه المجرّدون بشكل منهجيّ، فإنّ مفهوم الإيديولوجيا على الرغم من الغموض المحيط به يتمتّع بدورُ الكاشف: من دون هذا المفهوم، كان البُعدُ الاجتماعيّ للفكر لا يزال من دون شكّ غيرَ ملحوظ. لهذا السبب له معنى العودة مرة أخرى إلى هذا المفهوم، وما كان إلاّ لمقارنة الالتباسات، التي هي نفسها ـ أجرؤ على القول ـ انعكاسات لحقيقة واقعة، على الرغم من أنّ لها اليوم سيّئ جدّاً.

نقد ريكور للإيديولوجيا من أجل اللاّهوت

هيرمينوطيقا الارتياب

دانييل ل. هوانغ Daniel .L.Huang[*]

يقرأ دانييل ل. هوانغ في هذا البحث رؤية الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور (1913 - 2005) إلى الوجه الإيديولوجي للنص اللاهوتي المسيحي، وذلك انطلاقاً من اشتغاله في حقل الاهتمام التأويلي ولا سيما في أبرز كتبه: "نظرية التأويل"، "التاريخ والحقيقة"، "الزمن والحكي" و"الخطاب وفائض المعنى".

يعرض البحث إلى مطالعات ريكور حول اللاهوت والإيديولوجيا من خلال الزوايا التالية: طبيعة الإيديولوجيا ووظيفتها ـ إمكانية نقد الإيديولوجيا ـ هيرمينوطيقا الارتياب وخصوصاً النقد الإيديولوجي المتعلق بالدين واللاهوت ـ وأخيراً: القصور الذي أصاب عمليات التأويل المتصلة بإعادة تفسير التراث الخاص بالكنيسة المسيحية في الغرب..

المحرر

وصف ديفيد تريسي بدقة مهمة اللاهوتي النظامي بأنها بالأساس هيرمنيوطيقية تأويلية حين قال إنها: «إعادة تفسير الإرث الديني للوضع الحاضر»[1]. فإضافة لكون الإنسان المسيحي يتموضع على المستوى الوجودي ـ بل حتى يتشكل وجودياً ـ ضمن منظومة المعاني والقيم والعلاقات التي

---

*- أميركي من أصل فيلبيني.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: ricoeur's critique of ideology for theology.

ـ المصدر: المقال نشر في مجلة لانداس (Landas) (مجلة معهد لويولا للتكنولوجيا ـ الفيليبين) في العدد 7 ـ 1993 ـ ص: 57-71).

ـ رابط المقال على موقع المجلة:

http://www.journals.ateneo.edu/ojs/landas/article/riewfile/11091139/

[1]- David Tracy، The Analogical Imagination (New York: Crossroad، 1981)، 64.

ـ تعريب: رامي طوقان.

يطرحها تقليد ديني محدد (كما أن كل إنسان بالضرورة يقع ضمن تقليد ديني محدد يستمد منه ملامحه الوجودية)[1]، فإن الإنسان المسيحي أيضاً وفي نهاية المطاف ملتزم بهذا التقليد كالواسطة بين معرفة التجلي الإلهي في الخلاص عبر شخص السيد المسيح وتجربته لهذا التجلي. وهكذا فإن اللاهوتي النظامي، مدفوعاً بإيمانه بالمعاني الخلاصية التي يحملها تقليده الروحي في ثناياه، يرفض بدائل عنها يراها عقيمة؛ سواء كانت هذه البدائل هي التكرار الأعمى للتراث الديني كما يمارسه التقليديون أو الرفض غير الواقعي لكامل الإرث الديني وما يحتويه على أساس «العقل الحر والمستقل» الذي يدعو إليه مفكّرو عصر التنوير الأوروبي. بدلاً من هذه البدائل يعمل اللاهوتي النظامي على تفسير هو التالي:

«وساطة بين الماضي والمستقبل، ترجمة تجري ضمن إطار تاريخ تقليد ديني محدد لاسترجاع معانيه الغريبة في بعض الأحيان والمألوفة في أحيان أخرى[2]».

كما هي الحال في تفسير أيٍّ من النصوص الكلاسيكية بشكل عام، يهدف تفسير اللاهوتي النظامي آخر الأمر إلى «تبيان منوال الوجود في العالم، أو طريقة النظر إلى الحقيقة، التي تعبر عنها النصوص»[3]، ولكنه لا يصل إلى هذه الغاية بشكل مُرْضٍ إلا من خلال أحد «طريقين مُميَّزين يتطوّر عبرهما الفهم إلى تفسير»، : «التأويل النصي (الهيرمينوطيقا) ونقد الإيديولوجيا »[4].

يأخذ الطريق الأول طبيعة النصوص الدينية التاريخية واللغوية بجدية، وكذلك تشدد على استقلاليتها كنصوص. وبعبارة أخرى: فإنها تعترف بالمسافة والتماسف؛ فبمقدار اعتراف هذا الطريق بكون هذه النصوص الدينية أو الكلاسيكية نتاجاً تاريخياً، فإنها تجد أن عليها أن تتغلب على «الفضيحة الزائفة» التي يبرزها كون هذه النصوص قد عُبِّر عنها بـ«الأشياء القابلة للتصديق المتوافر [وقت تدوينها] أو الوسائل الثقافية... التي لم تعد تمتّ إلينا بصلة»[5]. يجري هذا التغلب

[1]- هذه هي «أنطولوجيا الوعي المنكشف أمام تأثيرات التاريخ» (كما ترجم ريكور فكرة غادامير التي صاغها بالألمانية بقوله: wirkungsgeschichtliches Bewußtsein (الوعي المتأثر تاريخياً)، وتؤكد هذه الفكرة أن «الوعي، وحتى قبل استيقاظه بهذا الشكل، ينتمي إلى الأشياء التي تؤثر عليه ويعتمد عليها»، أي بكلمات أخرى: الإرث أو التقليد الديني. انظر:

Paul Ricoeur، "Hermeneutics and the Critique of Ideology" in Hermeneutics and the Human Sciences، ed. And trans. John B، Thompson (Cambridge: Cambridge Univ. Press، 1981) 70- 71، 74.

[2]- Tracy، The Analogical Imagination، 99

[3]- David Tracy، Blessed Rage for Order، (San Francisco: Harper and Row، 1975)، 52.

[4]- Ricoeur، "Phenomenology and Hermeneutics" in Hermeneutics and the Human Sciences، 111.

[5]- Ricoeur، "The Critique of Religion" in The Philosophy of Paul Ricoeur، ed. Charles E، Reagan and David Steward (Boston: Beacon، 1978)، 220.

من خلال طرائق تأويل تاريخية نقدية «تبيانية» تحاول سد الفجوة الثقافية بين النص والمفسر. بقدر ما تنتج النصوص عبر عملية «تماسف من خلال التعبير»[1] الذي يجعل من النصوص مستقلة نسبيّاً «عن المؤلف والحالة الأصلية لخطابها والأشخاص الأصليين الذين توجه النص إليهم»[2] تصبح الطرائق الأدبية والهيكلية السيميائية التي تتعامل مع النصوص مؤقتاً كـ «أشياء خالية من الكلمات والمؤلفين... لتفسير النص من حيث علاقاته الداخلية»[3] صحيحة ومفيدة[4].

لكن «الطريق المتميز» الأول لا بد من أن يتبعه طريق ثان: وهو طريق نقد الإيديولوجيا . وهذا الطريق الثاني سيكون محط تركيز هذا المقال، فقد لاقت فكرتا كون الطريقة اللاهوتية هذه هيرمينوطيقا، وبالتالي لا بد من أن تتضمن نقداً للإيديولوجيا، قبولاً كبيراً يكاد يكون تاماً بين اللاهوتيين اليوم[5]. لكن المصدر الرئيس الذي سيستمد منه هذا المقال أفكاره حول الإيديولوجيا ليس لاهوتياً، بل هو فلسفي رغم أنه كتب بوضوح وصراحة حول مسائل اللاهوت.

حين نختار فكر بول ريكور لهذه الغاية فإننا نعترف ضمناً بأن أفكاره في الواقع كانت الأساسات التي بنى عليها الكثير من اللاهوتيين[6]، وبالتالي يمكننا أن نرى فيها محاولة متواضعة لصنع «تدفق جديد» (ressourcement). سيقوم هذا المقال وعبر الرجوع إلى عدد محدود من مقالات ريكور بعرض فهمه للتالي: أولاً: طبيعة الإيديولوجيا ووظيفتها. ثانياً: إمكانية نقد الإيديولوجيا . ثالثاً: «هيرمينوطيقا الارتياب» وخاصة النقد الإيديولوجي المتعلق بالدين واللاهوت. وأخيراً: حدود «هيرمينوطيقا

---

[1]- Tracy، The Analogical Imagination، 129.

[2]- Ricoeur، “Phenomenology and Hermeneutics”، 109.

[3]- Ricoeur، “What is a Text? Explanation and Understanding” in Hermeneutics and the Human Sciences، 152.

[4]- Tracy، The Analogical Imagination، 117-118، 122; also Ricoeur، “What is a Text” 152-157.

لاحظ أنه وبالنسبة إلى ريكور، فإن هذا «إبطال» مرجعيات النص هذه خطوة مؤقتة نحو تفسيره. تبرر علاقة المماثلة بين اللغة كنسق ووحداتها من ناحية وبين النص ومكوناته من ناحية أخرى البحث عن هيكلية خارج النص. من ناحية أخرى لا يمكننا أن ننسى بأن الخطاب ذو علاقة أكثر جوهرية مع اللغة كخطاب منه مع اللغة كنسق، ولذلك فمن الضروري إعادة النص إلى «التواصل الحي» ليتوج الأمر بالاستيلاء على مرجعيات النص.

[5]- Cf. Edward Schillebeeckx، The Understanding of Faith، trans. N.D. Smith (New York: Seabury، 1974) 102- 155; Juan Luis Segundo، S. J.. The Liberation of Theology، trans. John Drury (New York: Orbis، 1976) 7- 47; Matthew Lamb، Solidarity with Victims (New York: Crossroad، 1982) 10- 12، 87- 88; Tracy، Analogical Imagination، 190،220، 390- 98.

[6]- تريسي بالطبع أشد الأمثلة وضوحاً على لاهوتي يستخدم ريكور كـ«شريك في الحوار»، حتى كأستاذ. وكذلك، فإن فهم شيلِبيكس للإيديولوجيا كما طرحه في محاضرته: «الفهم اللاهوتي للإيمان في سنة 1983) يشير إلى كونه مديناً لفهم ريكور الأوسع للإيديولوجيا.
Cf. John Bowden، Edward Schillebeeckx: In Search for the Kingdom of God (New York: Crossroad، 1983) 136.

الارتياب» وأوجه قصورها خاصة في المهمة اللاهوتية المتعلقة بإعادة تفسير التراث الديني المسيحي.

طبيعة الإيديولوجيات ووظيفتها

لم يَحِد هابرماس كثيراً عن خط ماركس حين فهم الإيديولوجيا بأنها: «تشويه منهجي للتواصل عبر ممارسة خفية للقوة»[1]، لكن ريكور يتبع فهمًا أوسع وأقل ازدراء للإيديولوجيا وإن كان يصل في نهاية المطاف إلى نقطة تتفق عموماً مع موقف هابرماس، ولكنه وبكل تأكيد لا يبدأ من حيث بدأ هابرماس. وكما سنرى لاحقاً، فإن زاوية النظر الأوسع هذه هي التي تتيح المجال أمام ريكور كي يتحدث بشكل أكثر واقعية عن إمكانية نقد الإيديولوجيا وحدود ذلك النقد.

يرى ريكور أن الإيديولوجيا تعمل على ثلاثة مستويات متميزة ومترابطة: الأول وهو الأساسي: هو أن الإيديولوجيا تعمل كقوة دمج اجتماعي عبر تلبية حاجة أي مجموعة اجتماعية لصورة أو تمثيل حول نفسها: أي إنها تقدم الهوية الاجتماعية. على هذا المستوى الشديد البساطة تشكل الإيديولوجيا في اتجاهاتها وعلاقاتها مصدر بناء لأي -بل ولكل- مجموعة اجتماعية: فهي على مستوى بناء الصورة هذا تلعب دوراً «تأسيسياً لأي وجود اجتماعي»[2] لأنها تمثل للأجيال المتلاحقة الدوافع والمعاني والقيم التي قام عليها «الحدث المؤسس» لهذه الجماعة الاجتماعية. ونتيجة لوظيفة الإيديولوجيا الدمجية التكاملية هذه فإنها ترسم تمثيلاتٍ ورموزاً تؤسس لرؤية تبسيطية منهجية تبريرية للمجموعة وللعالم وللتاريخ، وتميل هذه التمثيلات والرموز إلى إسباغ طابع مثاليّ كمالي على المجموعة ولذلك يمكننا القول إنها ذات «طبيعة دوكسية» [مشتقة من كلمة دوكسا أو Doxa الإغريقية التي تعني: المعتقد الشعبي الرائج الثابت] أو بعبارة أخرى فإن:

مستوى الإيديولوجيا المعرفي هو مستوى غلبة الظن أو الرأي، هو مستوى «الدوكسا» الإغريقية؛ وإذا فضلت اللجوء إلى المصطلحات الفرويدية فالإيديولوجيا هي لحظة «العقلنة». ولذلك... فلا شيء أقرب إلى فنون الخطابة ـ فن المحتمل والمقنع ـ من الإيديولوجيا [3].

كذلك، فإحدى نتائج وظيفة الإيديولوجيا التكاملية هي ميلها إلى أن تكون «تشغيلية ولا موضوعية»[4]، أي إنها تُفترض سلفاً وتُعاش ويُفكَّر بها «من الداخل» لا أنها يُفكَّر «فيها»، وبالتالي تظل مفتوحة أمام إمكانية ـ وليس ضرورة ـ التصنع. وأخيراً، فإن الإيديولوجيا كخطة عامة للاندماج والتكامل

[1]- Paul Ricoeur، "Hermeneutics and the Critique of Ideology"، 78.

[2]- George H. Taylor، "Editor's Introduction" to Paul Ricoeur، Lectures on Ideology and Utopia (New York: Columbia Univ. Press، 1986) xix.

[3]- Ricoeur، "Science and Ideology"، in Hermeneutics and the Human Sciences، 226.

[4]- Ibid. 227.

تميل إلى أن تكون قوة محافظة تقاوم التغير والابتداع وجميع ما يهدد رؤيتها المنهجية المبسطة.

لكن لما كانت جميع المجموعات تقتضي بطبيعتها وجود علاقات سلطوية في ثناياها، فإن هذا المفهوم الأكثر حيادية للإيديولوجيا، كرمز يجلب التكامل والاندماج، يتكشف عن مفهوم ثان أكثر تقويمية: الإيديولوجيا كوسيلة لشرعنة السلطة، فحين تستخدم وظيفة الإيديولوجيا التكاملية لتبرير علاقات هيمنة مجموعة فرعية ضمن المجموعة الأوسع تسلط الأضواء على بعض سمات الإيديولوجيا كاندماج، وبخاصة تلك المتعلقة بعدم الشفافية والجمود.

وهنا نصل إلى مستوى أو مفهوم ثالث مسيء للإيديولوجيا هو بعينه ما أثار ازدراء ماركس وهابرماس: الإيديولوجيا كتشويه للحقائق أو قلبها، فإن شرعنة العلاقات السلطوية ضمن مجموعة وتأبيدها قد تدفع بها إلى تشويه تكوينها الرمزي إلى درجة الترويج لمنظور للحياة والحقيقة لا علاقة له بالواقع:

... يتوقف نشاط الحياة الواقعية عن كونه الأساس ويحل محله ما يقوله الرجال ويتخيلونه ويمثلونه. الإيديولوجيا هي الخطأ الذي يجعلنا نستبدل الصورة بالواقع، والانعكاس بالأصل[1].

هكذا، وعلى هذا المستوى، يمكننا وبحق أن نشير إلى الإيديولوجيا ونصفها عبر مصطلحات مستعارة من التحليل النفسي:

الوهم كأمر مستقل عن الخطأ، والإسقاط كالمكون الأساسي لشعور زائف بالتعالي، والعقلنة كإعادة الترتيب للدوافع بحسب ما يظهر وكأنه تبرير عقلاني للأمور[2].

إمكانية نقد للإيديولوجيا

كما تظهر المناظرة الشهيرة بين غادامير وهابرماس، فإن الهيرمينوطيقا ونقد الإيديولوجيا يظهران أول الأمر وكأنهما يضادان بعضهما بعضاً، وكأنهما مشروعان متعاكسان لا يمكن لهما أن يصطلحا. ولكن من ناحية أخرى فقد أعادت فلسفة هايدغر وغادامير الهيرمينوطيقا مفاهيم مثل التحيُّز والسلطة والتراث من التقويم السلبي الذي تعرضت له في عصر التنوير عبر تطويرها لـ«أنطولوجية الوعي المتعرض لآثار التاريخ»، وهو الأمر الذي يؤدي إلى «نقد للنقد»[3] ـ وبما في ذلك نقد للإيديولوجيا. يلخص ريكور هذه الأنطولوجيا وهذا النقد بالشكل التالي:

---

[1]- Ibid. 230

[2]- Ricoeur، "Hermeneutics and the Critique of Ideology"، 84.

[3]- Ricoeur، ibid. 71.

... يكتشف الإنسان مقدار تناهيه في حقيقة أنه يجد نفسه أولاً وقبل كل شيء ضمن إرث أو مجموعة من الموروثات؛ فلأن التاريخ يسبقني ويسبق تفكيري، ولأني أنتمي إلى التاريخ قبل أن أنتمي إلى نفسي، فإن الأحكام المسبقة تسبق أحكامي، والتسليم لهذه الموروثات يسبق تفحصها... فإذا كان لا يمكننا أن نستخلص أنفسنا من الصيرورة التاريخية حتى أن نضع أنفسنا على مسافة منها بحيث يصبح الماضي موضوعاً لإدراكنا، فعلينا إذاً أن نعترف بأننا دائماً نتموضع في التاريخ بطريقة لا تعطي أبداً وعينا وإدراكنا الحرية كي يضع نفسه وجهاً لوجه مع الماضي عبر أي تصرف قائم على الاستقلال والسيادة[1].

لكن، ومن ناحية أخرى، تحكم النظرية النقدية التي تقدم بها هابرماس ومدرسة فرانكفورت على هذا التقويم الهرمنيوطيقي للتراث بأنه ينسى وبشكل قاتل حقيقة أن جميع أنواع المعرفة ترتبط بالمصالح، وبالتالي فليس التقليد مجرد إرث من المعاني التي ينبغي إبرازها من القوة إلى الفعل وتفسيرها، بل هو «وبجدارة المكان الأفضل لتشويه الحقائق وإقصائها»[2]، هو مكان حي بالمصالح المتضاربة كما أنه مصاب بعنف الإيديولوجيا الذي يحاول حماية مصالح الهيمنة وتأبيدها تحت غطاء المعرفة النقية الخالية من المصالح. إذاً فما نحتاج إليه ليس هو الهيرمينوطيقا ولكن نقد الإيديولوجيا: عملية إزالة الأقنعة عن تشويهات الفكر المنهجية هذه عبر طرائق «تبيانية» تماثل طرائق التحليل النفسي الذي يحاول القيام «بإعادة بناء جيني لعمليات إزالة الترميز»[3] الذي أعطى الإيديولوجيا عنفها القمعي. أخيراً: فإن المصلحة التي تحفز النقد هي مصلحة انعتاقية، وهي بناء مستقبل «التواصل غير المحدود ولا المقيد»[4] بعد أن يتخلص من نير تشويهات العنف والقمع. وهكذا، فإن أفق انتقاد الإيديولوجيا «الطوباوي» يبدو وكأنه يتعارض مع الهيرمينوطيقا التي «تبدو بالمقارنة وكأنها تجدد فلسفات ذكريات الماضي»[5].

لكن ريكور، وبخلاف غادامير، رأى إمكانية ـ بل ضرورة ـ الدمج بين «اللحظة النقدية» في نقد الإيديولوجيا مع ممارسة الهيرمينوطيقا على التراث إذا ما كانت الهيرمينوطيقا لتتمم البرنامج المراد منها. بالنسبة إلى ريكور، تكمن مساهمة الإرث الهرمنيوطيقي الذي تقدم به هايدغر-غادامير في «عودته إلى الجذور» الذي نجم عنه وصف ليس فوقه وصف لـ«هيكلية الفهم الأنطولوجية». لكن

[1]- Paul Ricoeur، "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue"، trans. David Pellauer، Philosophy Today 17 (1973) 157.

[2]- Ibid. 155.

[3]- Ricoeur، "Hermeneutics and the Critique of Ideology"، 85.

[4]- Ibid. 87.

[5]- Ricoeur، "Ethics and Culture"، 159.

لسوء الحظ، ولأسباب مختلفة، لم تحاول هذه الفلسفة أن «تتبع طريق العودة من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا»[1] بشكل كافٍ ومُرْضٍ، ولذلك أهملت القضايا المنهجية بما في ذلك الحاجة إلى الطرائق النقدية التبيانية للوصول إلى الفهم. لقد تفاقمت قلة الثقة في الوسائل في حالة غادامير مع إثارته للشك حول أي وسيلة تدَّعي أنها تتحدث من زاوية «موضوعية، ومن على بعد مسافة علمية» من التراث اتباعاً لأسلوب عصر التنوير ووجهة نظره الواهية حول «المسافة» و«الموضوعية» الممكنين في العلم.

بينما يرفض غادامير وجهة النظر التنويرية غير الواقعية هذه حول المسافة، فإنه يحاجج لمصلحة فهم جديد للمسافة والتماسف لا تتعارض مع الأنطولوجيا الهيرمينوطيقا التي يقتضيها الانتماء إلى إرث ما، بل فإن هذا الفهم هو في الواقع جانب ضروري من هذا الانتماء، فالمسافة والتماسف هذان هما اللذان يجعلان الطرائق النقدية أموراً ممكنة.

أولاً، وبينما يميز الواحد منا بأنه ينتمي إلى إرث ما ويتأثر حتى على مستوى ما قبل العقلانية بنصوصه وفاعليتها عبر التاريخ، وبذلك لا يمكن له أبداً أن يصل إلى موقف تام الموضوعية تجاهها؛ إلا أن هذه النصوص بالرغم من ذلك هي في الواقع بعيدة عنه سواء أعلى المستوى الزمني أم على المستوى الثقافي، و«غيريتها» هذه هي ما يؤلف «الوعي التاريخي»؛ فـ«بدون التوتر بين الذات والآخر، لا يوجد أي وعي تاريخي»[2]. هكذا، فإن «التأويل هو تصيير البعيد قريباً»[3]، ولهذا فإن الهيرمينوطيقا تحتاج إلى وسائل تبيانية تشمل طرائق نقد الإيديولوجيا شبه التحليلية النفسية. باختصار إذن: من الممكن إجراء نقد لإيديولوجيا النصوص.

ثانياً؛ ما دام هدف الهيرمينوطيقا ليس هو بعينه المثال الأعلى الرومنطيقي: أي فهم نية المؤلف أو استيعاب «العالم الكامن خلف النص»، إنما هو الانفتاح على عالم الإمكانيات التي تتفتح «أمام النص»، فإن المسافة تلعب دورها هنا أيضاً، ويصبح نقد الإيديولوجيا ممكناً مرة أخرى. أولاً وقبل كل شيء، فبما أن العالم الذي يفتحه النص هو «نسق ما هو ممكن، حتى إنّه أفضل من ذلك: هو القدرة على الكينونة»[4]، فإن المسافة بين الإمكانيات التي يفتحها النص وبين حقيقة عالمنا اليوم «تتضمن بالمبدأ لجوءاً ضد أي حقيقة معطاة، وبالتالي ضد إمكانية أي نقد للواقع»[5]. بعبارة أخرى:

---

[1]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 88
[2]- Ricoeur، “Ethics and Culture”، 160.
[3]- Ricoeur، “Phenomenology and Hermeneutics”، 111.
[4]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 93.
[5]- Ibid.

من الممكن إذاً القيام بنقد لإيديولوجيا وقائع عالم الحياة اليومية. ثانيا وبعد ذلك: يتطلب فهم عالم الإمكانيات التي يقدمها النص أن تمارس الذات المفسرة تماسفاً ما من ذاتيتها؛ أي أن تجعل نفسها منفتحة وتكشف نفسها أمام عالم النص بدلاً من أن تعكس نفسها عليه: «تمر عملية الاستيلاء على العوالم الممكنة التي يقدمها النص عبر عملية تخلٍّ عن النفس»[1]. في هذه الحالة يتيح التماسف عن النفس المجال أمام نقد إيديولوجيات الذات المفسرة.

بعبارة أخرى، إذا كانت الكلمة التي تصف عملية التفسير خير وصف هي: «المحاورة» بين الذات من ناحية أفهامها المسبقة وفهمها لنفسها ومع العالم الملموس «الحقيقي» وعالم الإمكانيات التي يفتحها النص من ناحية أخرى؛ وإذا كانت المسافة افتراضاً مسبقاً ضرورياً وجزءاً لا يتجزأ من عملية المحاورة هذه، فإن نقد إيديولوجيا كل من النص والذات المفسرة يصبح ممكناً[2]. وبهذا يخلص ريكور إلى القول بأنه «من الممكن إدراج نقد الإيديولوجيا كمقطع موضوعي وتفسيري في مشروع تضخيم التواصل وفهم الذات واستعادتهما»[3]. فمع الاحترام لغادامير، ليست القضية هي استحالة المشروع الهرمنيوطيقي، ومع الاحترام لهابرماس، ليست القضية أيضاً مشروعاً مستقلاً تمام الاستقلال، إذ لا يمكن لنقد الإيديولوجيا أن «يستكمل مشروعه» ما لم «يدرج فيه بعضاً من انبعاث الماضي، وبالتالي من إعادة تفسير التراث»[4]. هذا، وسوف نعالج اعتماد النقد على التراث، وبالتالي على الهيرمينوطيقا، بشكل أتم لاحقاً.

«هيرمينوطيقا الارتياب» والدين واللاهوت

يرى ريكور أنه يمكننا تصور العلاقة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية العامة والهيرمينوطيقا الدينية ـ مثل تلك المتعلقة باللاهوت ـ على أنها «اشتمال متبادل»[5]؛ فرغم أن الهيرمينوطيقا اللاهوتية قد تبدو عند النظرة الأولى وكأنها مجرد «تطبيق» لمبادئ الهيرمينوطيقا العامة، فإن نظرة أقرب تكشف أن خصوصية نصوص اللاهوت ومهامه لا تتعلق بمجرد التطبيق بل بمصادرة تحويلية لهذه المبادئ:

إن مجرد خصوصية مهمة تفسير هذه النصوص المحددة سيتطلب إحاطة الهيرمينوطيقا اللاهوتية

[1]- Ibid. 94

[2]- بدا تفوق ريكور على هابرماس في اشتماله الحاسم لنقد إيديولوجيات الذات المفسرة وليس النص أو الإرث الديني/ الفكري وحسب ـ بكلمات أخرى: باشتماله على بعد من النقد الذاتي- وبذلك تغلب على خطر حقيقي يتضمنه نقد الإيديولوجيا : وهو أن ينحل النقد ويتحول بدوره إلى شكل جديد من أشكال الإيديولوجيا.

[3]- Ricoeur، “Phenomenology and Hermeneutics”، 111.

[4]- Ricoeur، “Ethics and Culture”، 160.

[5]- Paul Ricoeur، “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology، Utopia، and Faith”، in Protocol for Seventeenth Colloquy: 4 November 1975، ed. Wilhelm Wuellner (Berkley: The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture، The Graduate Theological Union and the University of California، Berkley، 1975)، 4.

آخر الأمر بالهيرمينوطيقا الفلسفية وتحويلها إلى آلتها المعرفية [الأورغانون الخاص بها]»[1].

ولذلك فإن خصوصية نصوص اللاهوت تتطلب نوعاً خاصاً من نقد الإيديولوجيا يؤسس له ويحفزه فهم مسيحي خاص لـ«المصلحة» الانعتاقية والمستقبل المنعتق. بالنسبة إلى ريكور، فهو يقترح وبوضوح لا لبس فيه أنّ خصوصية الدين اللاهوت تتطلب إدراج نقده من الخارج ـ الأمر الذي قولَبه كلاسيكياً أشخاص مثل ماركس ونيتشه وفرويد ـ ضمن اللاهوت بحيث يتحول إلى «أداة للنقد من الداخل»[2] في شكل «هيرمينوطيقا الارتياب» التي ينتج منها «نزعٌ للغموض»[3].

من حيثية ما، يمكننا القول إنّ «هيرمينوطيقا الارتياب» التي يقترحها ريكور كمهمة للاهوت هي مفهوم أوسع من «نقد الإيديولوجيا »، فالإيديويوجيا بنطاقها الضيق تشير إلى تشويهات للفكر ترتبط مع الهيمنة، أما مشكلة هيرمينوطيقا الارتياب فتواجه مشكلة أكثر شمولاً وهي: «الوعي الزائف» الذي هو «من أبعاد خطابياتنا الاجتماعية»[4] ويشمل ـ ولكنه لا ينحصر في ـ الإيديولوجيا . بالنسبة إلى ريكور، فإن مصطلح «الوعي الزائف» ورغم أصوله الماركسية يمكنه أن يطبق «بشكل مفيد» كذلك على «سلالات الأخلاقيات في فكر نيتشه، وكذلك نظرية الأفكار والأوهام في أعمال فرويد»[5]. يمكننا القول إن «أسياد الارتياب الثلاثة» هؤلاء قد عملوا على «تأويل عام لما أسموه الوعي الزائف»[6] اللاهوت المسيحي.

فمهمة اللاهوت إذاً أن يرد النزعة التبسيطية المتضمنة في هذه التحاليل، ولكن بعد قبول وجهات النظر هذه كانتقادات على الإيمان أن «يمر بها» في جهوده الرامية للوصول إلى تفسير يبين من خلاله أصالته وحقيقته. كتب ريكور قائلاً: ينبغي تقمص دور هذا النقد القاسي بكل قوته، ويجب تحويله إلى حقيقة داخلية بحيث لا يؤثر في الأشكال المؤسساتية من الدين المسيحي فحسب، بل على وظائف نماذجه الأساسية أيضاً كما قلنا من قبل: إن الغاية من هذا النقد هي «إزالة الغموض» التي يمكننا أن نفهمها على أنها توضيح للأصل. على سبيل المثال، يمكن للواحد منا القول إنّه وقع ضحية للغموض والوهم الناشئ عنه حين يكتشف أن الرسالة التي تلقاها لم تأت من الشخص الذي كان يعتقد بأنها بالأصل جاءته منه[7]، وبالطريقة ذاتها تواجه هيرمينوطيقا الارتياب كلاًّ من النص

[1]- Ibid.
[2]- Ibid. 19.
[3]- Ricoeur، “The Critique of Religion”، 213.
[4]- Ibid. 214
[5]- Ibid.
[6]- Ibid.
[7]- Ricoeur، “The Critique of Religion”، 213.

والذات المفسرة له بعالم الحياة اليومية التي تعيشها تلك الذات لتكتشف حضور الوعي الزائف وأعماله وتفك رموزه ليتضح لها أن هذه التشويهات لا أصل لها في «الدعوة» (kerygma) الأصلية ولذلك يجب رفضها. فعملية إزالة الغموض إذاً هي اسم آخر لـ«تحطيم الأيقونات، النضال ضد الأصنام؛ في سبيل الإله الحقيقي: «إن تحطيم الأوثان يعني إفساح المجال أمام الرموز كي تتكلم»[1].

حدود هيرمينوطيقا الارتياب وأوجه قصورها

يمكننا أن نقول مطمئنين إنّ إمكانية نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب وضرورتهما قد أصبحتا مقبولتيْن اليوم بل مفترضتيْن سلفاً في الدوائر اللاهوتية والأكاديمية؛ ولكن ما اتضح أكثر هو بروز ظاهرة محزنة من «صرعة» نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب تقوم إما على نقد الإيديولوجيات والأوهام وحسب لتستبدل بها المزيد من الإيديولوجيات والأوهام، أو تبسيط الإرث اللاهوتي برمته إلى مجرد إيديولوجيا ووهم، وبالتالي تتوصل إلى نتيجة هي رفض كلي وإجمالي لذلك الإرث. يشير ريكور إلى أن هذا الواقع يظهر بشكل مأساوي في تطور الماركسية على مستوى العالم:

كما يُتهم اللاهوت المسيحي بأنه قد برر سلطة الطبقة المهيمنة، فالماركسية تعمل كنظام تبرير لسلطة الحزب كـ«طليعة» الطبقة العاملة ولسلطة المجموعة الحاكمة ضمن الحزب... من المفارقة أن الماركسية بعد ماركس أصبحت تجسيداً باهراً لمفهومه الخاص حول الإيديولوجيا [2].

كذلك يسجل عدد حديث من مجلة واسعة الانتشار الظاهرة نفسها في عالم النقد الأدبي؛ في سلسلة من الأمثلة التي كانت لتثير سخرية المستعمين إليها وقهقهتهم لو لم تكن أمثلة حقيقية، ثمّ أمراً مثيراً للفزع أكثر منه للضحك: جميع أنواع الأدب، وسواء أكان كتابه واعين لذلك أم لا، هي في الحقيقة سياسية.... مسرحية «العاصفة» لشكسبير تعكس اغتصاب الإمبريالية للعالم الثالث؛ لذلك، فمن المهم للغاية لنا أن نوازن بين فهم ريكور لإمكانية النقد الإيديولوجي وضرورته مع فهمه لحدود هذا النقد وأوجه قصوره، إذ لا يمكن لهيرمينوطيقا الارتياب أن تكون أداة بناءة لعلم اللاهوت ولا لأي مسلك هرمنيوطيقي آخر بدون هذا التوازن؛ عند وجود هذا التوازن وحسب يمكن لهيرمينوطيقا الارتياب أن تخدم المصالح الانعتاقية.

---

[1]- Ibid. 219

يمكننا الرجوع إلى مثال واضح على عالم لاهوت يواجه مباشرة «أسياد الارتياب» رافضاً نزعتهم التبسيطية من ناحية ولكن محاولاً من ناحية أخرى استخدام تحاليلهم للوصول إلى «إزالة الغموض» في العمل التالي:

Hans Kung، Does God Exist?: An Answer for Today (New York: Doubleday، 1980) 189- 339.

[2]- Ricoeur، “Science and Ideology”، 236.

يمكننا هنا بناء ثلاث نقاط مترابطة: الأولى هي أن فهم ريكور لنقد الإيديولوجيا يتطلب التخلي عن الوهم القائل بأن هذا النقد هو علم يصدر أحكامه «من مكان غير إيديولوجي... يمكننا مقارنته بالهندسة الإقليدية وقوانين الفيزياء وعلم نشأة الكون التي برهنها غاليليو ونيوتن»[1]. حين فهم ريكور الإيديولوجيا على أنها وبالدرجة الأولى «ظاهرة لا يمكننا تجاوزها في الوجود الاجتماعي ما دامت الحقيقة الاجتماعية هي دائماً في واقعها نسق رمزي»[2] فقد أوضح بما لا لبس فيه أن كل شخص لديه إيديولوجيا خاصة به هي جزء لا مناص منه من انتمائه إلى موروث ديني أو فكري أو حضاري أو اجتماعي؛ فلا توجد نقطة موضوعية مطلقة يمكن للمرء منها أن يحكم على إيديولوجيات تراث ما، وهو ما أدى إلى إصرار ريكور الذي أسلفنا ذكره على أن «حوار التفسير» يجب أن يحتوي على تحليل ناقد للذات يتعلق بالإشراط الإيديولوجي الذي تعرضت له الذات المفسرة وعالم حياتها اليومية. يجب على علم اللاهوت خصوصاً أن يشتمل على تدمير ما يدمِّر، وتفكيك ما يبعث الإنسان المعاصر على الاطمئنان... إن الوعظ لا يعني الاستسلام أمام ما يصدقه الإنسان المعاصر وما لا يصدقه، إنما هو الصراع مع الفرضيات المسبقة التي تقوم عليها ثقافته[3].

النقطة الثانية: هي أن فهم ريكور للتماسف بما هو الشرط اللازم لنقد الإيديولوجيا يتطلب تمييز حقيقة أن هذا التماسف الإيجابي يفترض مسبقاً وجود انتماء مسبق لا مناص منه لإرث ما، ولذلك على نقد الإيديولوجيا ألا يجري «خارج الهيرمينوطيقا أو ضدها، بل ضمنها»[4]. بغض النظر عن التشويهات التي قد تكون موجودة ضمن الإرث، فعلينا أن نسأل مثلاً عن المكان الذي تنبع منه المصلحة الانعتاقية التي تحفز النقد، وإذا ما كانت تقع ضمن الإرث نفسه أم لا؛ أو ليس لدينا «إرث يتضمن الانعتاق» أيضاً؟ بالنسبة إلى المسيحي بشكل خاص، أليس «جذر العقيدة... في مكان ما حيث ينبع التوقع من الذاكرة»[5]؟ لا يمكن لعالم اللاهوت أن ينسى أن النقد أيضاً تراث، بل أقول حتى إنه يغوص في أكثر الموروثات إثارة للإعجاب: أي الأعمال الانعتاقية الموجودة في الخروج وفي القيامة. لربما لم يوجد اهتمام بالانعتاق ولا توقُّع للحرية في ضمير الإنسانية لو زال الخروج والقيامة من ذاكرة البشر... بعبارات لاهوتية: إن علم الأخرويات (الإسخاتولوجيا) لا شيء دون أعمال خلاص من الماضي[6].

---

[1]- Ricoeur، “Science and Ideology”، 224.
[2]- Ibid. 231.
[3]- Ricoeur، “The Language of Faith”، in The Philosophy of Paul Ricoeur، 224، 227.
[4]- Ricoeur، “Science and Ideology”، 244.
[5]- Ricoeur، “Ideology، Utopia، and Faith”، 28.
[6]- Ricoeur، “Hermeneutics and the Critique of Ideology”، 99- 100.

وأخيراً، فإن نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب ورغم أهميتهما بالنسبة إلى ريكور، فهما آخر الأمر لا يتجاوزان كونهما مرحلة سلبية من الهدم الذي يحضر لطور آخر أهم وأكثر إيجابية من التفسير؛ الهدم والتفسير متحدان اتحاداً عميقاً في فكر ريكور: تتصارع الهيرمينوطيقا مع الأوثان حتى تتحرر وتسمع آخر الأمر «الكلمة الأكثر أصالاً وأولية»[1] في النص؛ أو بكلمات أخرى: الحركة النقدية ليست هي الحركة الأخيرة؛ والتوقف عند النقد لا يتجاوز كونه إجهاضاً لعملية التفسير برمتها.

كان ريكور صاحب بصيرة نافذة حين أشار إلى أن حتى نقد اللاهوت السلبي القائم على «تهشيم الأصنام» الذي قام به «أسياد الارتياب» هو مجرد الجانب الظلي من عملية الإثبات الحيوية، فإن صراعهم المحموم مع ما حسبوا أنه إيديولوجيا لاهوتية كان في نهاية المطاف صراعاً لمصلحة الحقيقة ورفض الهرب من قسوته وصعوبته، «نوع من الاحتفال بقوة الضرورة المعتقة»[2]. إن «الكنه النهائي» لهذه الهرمنيوطيقيا التدميرية... ليس الارتياب ولا هو إنهاء الإيديولوجيات والأوهام، بل إثبات الإنسان في اعترافه بالضرورة؛ محبة القدر كما قال نيتشه... لقد قالوا إن على الإنسان أن يحب الضرورة، أن يحب القدر، أن يحب الأشياء كما هي...[3]

لكن بالنسبة إلى الإنسان المتدين، بالنسبة إلى عالم اللاهوت، فإن «زهديات الضرورة»[4] هذه لا يمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة والإثبات النهائي؛ فبعد أن يعتنق الضرورة من خلال النقد، على اللاهوتي أن يمضي قدماً إلى السؤال الأهم المتعلق بالإمكانية، ويعود إلى موروثه الديني بحثاً عن عوالم الإمكانيات التي يقدمها للبشرِ ـ الرجالِ والنساءِ المقيدين بالضرورة ولكن غير المحدودين بها. وبكل تأكيد، فإن «الموضوع الجوهري في الوحي الديني المسيحي» بالنسبة إلى ريكور هو «خيال الممكن»: «أليست أخبار الإنجيل الطيبة هي في الواقع تحريض الإنسان عبر الكلمة الخلاقة؟»[5]. وهكذا وبالنسبة إلى عالم اللاهوت، على هيرمينوطيقا الارتياب أن تنزاح عن الطريق آخر الأمر وتفسح المجال أمام هيرمينوطيقا الإثبات.

الخلاصة

يقدم فهم ريكور المتنوع والواسع لنقد الإيديولوجيا برنامجاً مقنعاً ومتسقاً للاهوتي النظامي

[1]- Ricoeur، “The Language of Faith”، 235.
[2]- Ricoeur، “The Critique of Religion”، 218.
[3]- Ricoeur، “The Language of Faith”، 237.
[4]- Ibid.
[5]- Ibid. 237238-

كمؤوِّل للموروث الديني المسيحي، ويمهد السبيل بشكل مقنع أمام أعمال نقدية «مزيلة للغموض»، ولكنه يطلب أيضاً التصحيح الدائم عبر النقد الذاتي، ويتطلب المحبة والتقدير المستمرين لثراء الإرث الديني المسيحي ومعانيه، ويتطلب رغبة مهيمنة لتحقيق هذا الإرث فعلاً عبر تفسيره لعوالم الإمكانيات التي يحتويها لرجال اليوم ونسائه بدلاً من أن يتوقف عند نقد ذلك الإرث الديني.

لعل كل ما يمكن لريكور أن يقدمه في سبيل النقد هو اقتراح إدخال موضوعَيِ الشقاء والممارسة بشكل أكثر حسماً في فهمنا العام للهيرمينوطيقا النقدية. ففي التحليل النهائي: أفَلَيس السبب الأوضح لضرورة نقد الإيديولوجيا وهيرمينوطيقا الارتياب هو إدراكنا بأن تشويهات الفكر هذه ليست ضارة على مستوى الفكر فحسب، بل تمتد آثارها إلى واقع العنف والشقاء اللذين تظل تتسبب بهما في حياة أعداد لا تحصى من البشر في عالمنا المعاصر؟ أليس صحيحاً أنّ ذكرى الشقاء الماضي المحفوظ لنا في موروثنا تشكل حافزاً لنقد الإيديولوجيا لا يقل في عمقه عن ذكريات الانعتاق ورؤى المستقبل التي يحملها ذلك الموروث؟ وأخيراً وليس آخراً: أليس من الضروري لهذا التفسير ألا يكون مجرد استجلاء للمعاني، بل أن يشجع الممارسة بحيث تتحول عوالم الإمكانيات التي يحصلها عالم اللاهوت من الإرث الديني إلى تقدمة لمسيحيي اليوم؛ ليس مجرد وعد وهدية، تَحَدٍّ ومهمة يجب أن تنجز أيضاً؟

الإيديولوجيا في الدين والسياسة

تمظهرات الإشكال في التفكير الغربي

غيضان السيد علي[*]

يهتم هذا البحث بإبراز العلاقة بين الإيديولوجيا والدين من خلال تعيين نقاط التمايز ورصد أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما. كما يُظهر كيفية توظيف الدين في فضاء الأطر الإيديولوجية من خلال الاعتناء بمناقشة العلاقة المتلازمة بين الإيديولوجيا والسياسة؛ والوقوف على أهم دوائر النشاط التي تستغل فيها السياسة الإيديولوجيا لتحقيق أهدافها؛ حيث تمدنا الإيديولوجيا بالتبريرات المختلفة للعمل السياسي.

المحرر

بدأ ظهور الإيديولوجيات في أوروبا عقب التمرد على الفلسفات الميتافيزيقية؛ حيث أصبح الاهتمام بالإنسان في وجوده الأرضي من خلال الاهتمام بأوضاعه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مقدماً على ما سواه من قضايا كونية وميتافيزيقية. فالصلة بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق هو أهم ما يميز بداية الاهتمام بالإيديولوجيا . وذلك لأن نظام المجتمع الأوروبي قد تطور إلى أنظمة اجتماعية يُمارس الناس فيها وظائف معينة فرضتها منظومة العمل الصناعي الذي ساد أوروبا في ذلك الحين، واكتسب طابعا شموليّاً، عمل على إقامة جسراً من البرامج والخطط بين الفكر والتطبيق.

كما أن الإيديولوجيا تعد وليدة النزعة الإنسانية Humanism التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وهي النزعة التي ساعد على انتشارها بعض العوامل، مثل: ديمقراطية التعليم وانتشار الثقافة الجماهيرية، واستبعاد المسائل الدينية المتعلقة بالإلهيات والكونيات عن الاهتمام بعد أن كانت كذلك في العصر الوسيط[1].

---

*- مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه « عصر الإيديولوجيا »، ضمن كتاب: أحمد محمود صبحي- صفاء عبدالسلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية- الإسلامية- الغربية)، الأسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 194.

مفهوم الإيديولوجيا

إذا كان مفهوم الإيديولوجيا قد طبع القرن التاسع عشر في أوروبا بطابعه، فإن من الأهمية بمكان أن نقف على حقيقة المفهوم وماهيته. مع الإقرار منذ البداية إنه لا يوجد تعريف جامع مانع أو محدد بدقة كاملة لمصطلح الإيديولوجيا، ولكن هناك مجموعة من التعريفات المختلفة. الأمر الذي دفع بعضهم إلى القول إنّ «الإيديولوجيا» هي أكثر المفاهيم مراوغة في العلوم الإنسانية برمتها.

فإذا ما حللنا المصطلح Ideology لغوياً وجدناه مركباً من مقطعين: Idea بمعنى فكرة، وOlogy بمعنى علم، ومن ثم يكون معناه اللغوى « علم دراسة الأفكار». وقد صاغ هذا المصطلح لأول مرة في أوروبا المفكر الفرنسي «دستيت دي تراسي 1836 - 1754 «Destutt De Tracy، واستخدم لأول مرة علانية عام 1796، وقُصد به «مجموعة الأفكار المعبرة عن مصالح الطبقة الاجتماعية»، وكان يهدف من ورائه إلى تأسيس علم جديد « علم الأفكار» وهو منهج علمي لدراسة الأفكار المجردة وفهمها والكشف بطريقة موضوعية عن أصولها، وتكوينها وشروط مطابقتها للحقيقة حتى تتمتع بدرجة اليقين في العلوم الطبيعية مثل الرياضيات والفيزياء»[1]. كما يقوم على ممارسة تحليل الأفكار إلى عناصرها الحسية، وبالتمرين يستطيع المرء أن يكتسب خبرة التمييز بينها، وأن يعرف أيها ينهض على أساس من الواقع والتجربة، وأيها يخلو منها، ومن ثم يستغني بهذه الطريقة عن المنطق التقليدي[2]. وأعلن «دي تراسي» أن هذا العلم الجديد سوف يتمتع بالمكانة نفسها الخاصة بالعلوم الراسخة كعلم الأحياء وعلم الحيوان، بل أشار إلى أن الإيديولوجيا في النهاية ستتوج في النهاية ملكة للعلوم، بما أن جميع أشكال البحث تُؤسِّس على الأفكار، ورغم هذه التوقعات العالية لم يكن لذلك المعنى الأصلي للمصطلح سوى أثر محدود على استخدام اللاحق[3]. بل إن مفهوم الإيديولوجيا الذي اخترعه «دستيت دي تراسي » لم يرق للسلطة حينذاك؛ فلم يتوافق مع أطماع نابليون الاستعمارية والاستبدادية فانتقدها بقوة، وأشار إلى أن إيديولوجيا «دي تراسي» تغفل دراسة القوانين المعروفة للقلب الإنساني ودروس التاريخ.

كما أنه رأى أن هذا العلم يقف ضد الفكرة المثالية عن مفاهيم قبلية (سابقة على التجربة) كما يقف ضد إمكان الحتمية التاريخية[4]. ومن ثم وصفها بأنها مجرد تجريدات وتخمين غير مسؤول،

---

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه « عصر الإيديولوجيا »، ص 195.

[2]- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000، ص 136.

[3]- أندروهيود، مدخل إلى الإيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2012، ص15.

[4]- يفيد هوكس، الإيديولوجيا، ترجمة إبراهيم فتحي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 46.

بل شبههم بمن يعيشون في برج عاجي، ويدلون بآرائهم في المسائل السياسية من غير ممارسة أو خبرة، وبديهي أن هذا المعنى يختلف عن المعنى الاصطلاحي للفظ[1].

وقد تطور هذا المعنى عند كارل ماركس 1970 -1846 Karl Marx الذي منح هذا المصطلح شهرة واسعة سواء في الأوساط السياسية أو الاجتماعية، محدداً إياه في كتابه المشهور « الإيديولوجيا الألمانية» الذي كتبه مع رفيق حياته فردريك إنجلز 1895 -1820 Engels F. بأن الأفكار السائدة في كل حقبة هي أفكار الطبقة الحاكمة، وبعبارة أخرى إن الطبقة التي تشكل القوة السائدة في المجتمع تمثل في الوقت نفسه القوة الروحية السائدة، فالأفكار السائدة ليست سوى التعبير الفكري للقوة المادية المسيطرة..إن الأفراد الذين يشكلون الطبقة السائدة واعون ويفكرون، من حيث إنهم يسيطرون كطبقة، ويحددون فترة تاريخية على امتدادها، فمن البديهي أن يسيطروا في كل الاتجاهات، وأن يسودوا، من جملة ما يسودون ككائنات مفكرة، منتجين للأفكار، وأن ينظموا انتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، هذا، و إنّ أفكارهم هي الافكار السائدة في ذلك العصر[2].

ومن ثم ترتبط الإيديولوجيا عند ماركس بالوهم والغموض، فهي مسؤولة عن رؤية زائفة للعالم وهو ما أشار إليه إنجلز فيما بعد فيما أسماه الوعي الزائف؛ لأنها تضلل الآخرين وهي بمثابة قناع لصراع المصالح الاقتصادية. وأياً كانت المنظومة المنتصرة فهي تحدد في النهاية المعتقدات والمفاهيم السائدة والمهيمنة للمرحلة [3].

وانطلاقاً من المفهوم العام لفلسفة ماركس في أن الحياة الإنسانية المادية هي التي تحدد أفكار الإنسان وتشكلها، وأن أسس الصراع مادية موجودة في نمط الاتجاه السائد، والنظام الطبقي هو الذي ينتج صراع الطبقات. وما دامت أفكار الطبقة السائدة في المجتمع هي أيضاً الأفكار السائدة، كما أن الإيديولوجيا السائدة التي تعمل من خلال التزييف والخداع لقلب خصوصيات المجتمع من صورة زائفة إلى صورة عدل وتناسق سياسي فإن وظيفة الإيديولوجيا عند ماركس هي أن تسمي الأشياء بغير أسمائها، وأن تعطي الوقائع المادية اسما مهذبا تكفي معه أن تكون مستساغة ومفهومة ولا تثير غضب الآخرين واشمئزازهم، فالمضطهدون بحاجة نفسية إلى تمويه واقعة الاضطهاد العادي الذي يتنافى مع الحد الأدنى من الكرامة الإنسانية. وعلى ذلك تكون الإيديولوجيا بالنسبة لماركس هي اساساً لتبرير

[1]- صفاء عبد السلام، القرن التاسع عشر بوصفه « عصر الإيديولوجيا »،ص 195، وأنظر أيضا: مالك عبيد أبوشهيوه وآخرون، الإيديولوجيا والسياسة ـ دراسات في الإيديولوجيا السياسية المعاصرة، ج1، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1991، ص 19-20. وايضا: أحمد محمود صبحي، الإيديولوجيا بين الفلسفة والدين، مجلة اليرموك، مجلة ثقافية فصلية، جامعة الأردن، العدد 13، 1985، ص 52.

[2]- كارل ماركس ـ فريدريك انجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق، دار دمشق، 1976، ص56. (بتصرف).

[3]- سيدني هو ك، التراث الغامض- ماركس والماركسيون، ترجمة سيد كامل زهران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (سلسلة الألف كتاب « الثاني») العدد 28، 1986، ص 53.

المصالح الاقتصادية والقوة السياسية للطبقة السائدة، وكل جهود الإنسان الروحية والفكرية تتلاشى في خدمة الامتيازات للطبقة السائدة. فالإيدييولوجيا بهذا المعنى «زيف مزدوج» و«تبرير فكري» للمصالح الاقتصادية للطبقة السائدة، وأداة تستعمل بواسطة الطبقة المهيمنة تحميها من التغيير، وهي خداع وتضليل بل وعي زائف[1]. ولذلك لم يطلق ماركس أو انجلز على نظرياتهما لفظ إيديولوجيا. وقد تغيرت وجهة نظر الماركسيين فيما بعد في النظر إلى الإيديولوجيا على أنها «وعي زائف» وإلا لما استخدموا مصطلحات مثل الإيديولوجيا الشيوعية أوالإيديولوجيا البروليتارية.

أما لويس ألتوسير Louis Althusser فقد عرَّفاالإيدييولوجيا بأنها نسق له منطقه ودقته الخاصيتين، من التمثلات من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال، يتمتع، داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين[2]. ومن حيث إن الإيديولوجيا عنده نسقا من التمثلات فهي تتميز عن العلم من حيث إن وظيفتها المجتمعية، تفوق من حيث الأهمية وظيفتها النظرية (المعرفية). كما يقرر ألتوسير أن الإيديولوجيا لا تُربط مع الواقع وحسب بل مع العلم، فالإيدييولوجيا ليست معرفة خاطئة؛ لأنها قبل كل شيء ليست معرفة، ولأن وظيفتها المجتمعية تفوق أهمية وظيفتها المعرفية. فالناس لا يعكسون ظروف عيشهم الواقعية ولا عالمهم الحقيقي في التمثلات الإيديولوجية، إنهم يعكسون قبل كل شيء علاقتهم بظروف عيشهم. ولذلك يعد الإيديولوجيا هي العلاقة التي تعبر عن إرادات وآمال ومطامح أكثر مما تصف واقعا معينا. كما أن العلم ـ عنده ـ ليس ترجمة للواقع المباشر [3].

فإذا ما وصلنا إلى تعريفاالإيدييولوجيا عند كارل مانهايم Karl Mannheim فسنجد أن المعنى لم يبتعد كثيراً عن المفهوم الماركسي، فهو يرى أن الإيديولوجيا هي مجموعة أفكار متميزة للطبقة المهيمنة في المجتمع، وهي منظومة فكرية تتعلق بالنظام الاجتماعي والسياسي القائم دفاعاً عنه أو تغييراً له بحيث تكون وظيفة الأفكار إيديولوجيا في الجسم السياسي. كما ميّز بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، فالإيدييولوجيا منظومة من الأفكار والقيم والمعتقدات تسعى للحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم، وتتصف بأنها محافظة. أما اليوتوبيا فهي منظومة من الأفكار والقيم تسعى نحو المستقبل، وتتضمن نقداً ثورياً للأوضاع القائمة [4]. ومن ثم يرى أن الإيديولوجيا هي محض تشويه أو إخفاء متعمد لحقيقة الأوضاع الاجتماعية، وهي بطبيعتها متهافتة ما دامت تبريراً لمصالح نظام

---

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 196-198.

[2]- لويس ألتوسير، ما هي الإيديولوجيا، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد (8)، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص8.

[3]- عبدالسلام بنعبد العالي، العلم والإيديولوجيا عند ألتوسير، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد32، 2012، ص 34.

[4]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 102.

قائم، كما أن أصحابها يعلنون ـ في الغالب ـ عما يبطنون، ويسترون وراء شعارات زائفة حفاظاً على مصالحهم وأطماعهم. ففي كل الأنظمة القائمة على القهر نجد إيديولوجيا لكل منها تسوغ قيامها، وتنطلق من مصالحها الذاتية[1].

الإيديولوجيا والدين

لا شك بأن هناك صلة وثيقة بين الأديان بصفة عامة والإيديولوجيا، ولكن هل يمكن أن نعتبر الدين إيديولوجيا؟ في الوقت الذي يميز فيه ايتين B.Etienne بين الإيديولوجيا والدين، باعتبار أن للدين أبعاده الميتافيزيقية التي لا تعترف بها الإيديولوجيا إلا فيما يخدم أهدافها ومصالحها. كما أن تأثير الدين يختلف بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات المتحضرة، وبناء عليه سيكون الدين خاصاً بالمجتمعات التقليدية المتجانسة والإيديولوجيا تسم المجتمعات العصرية القائمة على الصراع، وهو الأمر الذي يرفضه ايتين بشدة ويصفه بالعمى الثقافي أو السذاجة الذاتية[2]. في حين يري جان ويليام لابيير Jean William Lapierre أن الإيديولوجيا هي بالمعنى الدقيق ظاهرة دينية؛ حيث يقول: إن لكل إيديولوجيا دوغمائيتها ومتعصبيها ـ وهو ما يبين أن الإيديولوجيا هي بالمعني الدقيق ظاهرة دينية، وحسب الاشتقاق اللاتيني للكلمة فإن الدين هو ما يربط الناس فيما بينهم بحيث يجعلهم يتشاركون في المعتقدات الطقوس المتعلقة بما هو مقدس بالنسبة إليهم نفسها... إن الإيديولوجيات هي ديانات المحايثة فهي تعقلن المقدس وتقدس العقل، فهي بتعبير كانط ديانات في حدود العقل[3]. ومن المنظور نفسه نظر ماركس في اعتباره أن الدين نوع من السيطرة الزائفة على البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يوجد فيها[4].

ولكن هذا يبدو خلطاً شديداً بين الدين كمصطلح متميز لا يرمي إلى السيطرة على الناس وتوجيههم إلى الحق الذي لا يحقق نفعاً إلى الحق في ذاته كما تفعل الإيديولوجيا، فالإيديولوجيا تفسر الأشياء حسب دعواها التي لا تحقق أهدافها طبقاً لما عليها هذه الأشياء في الحقيقة. بعكس الدين الذي ينشد الحق المطلق، كما أن الإيديولوجيا ـ كما عند نيتشه ـ تعبر عن مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان/ الضحية قانون الحياة. وهذا ما لا يتفق مطلقاً مع مفهوم أي دين.

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 202.

[2]- ايتين، بين الدين والإيديولوجيا، ضمن ملفالإيديولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص 25.

[3]- لابيير، الإيديولوجيا والدين، ضمن ملفالإيديولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص26-27.

[4]-George A. Huaco، On Ideology، Sage Publications، Ltd. Acta Sociologica، Vol. 14، No. 4 (1971)، p. 247.

ولكن يمكن الحديث بين أوجه اتفاق واختلاف بين الأديان والإيديولوجيات، يمكن أن نرصدها فيما يلي:

إن الإيديولوجيا تشكل العلاقات الاجتماعية بين معتنقيها، وتؤلف بينهم، وتوجد التحاماً عضوياً بينهم؛ وإن لم تبلغ الإيديولوجيا في ذلك مبلغ الدين؛ إلا أنها تتبع في ذلك شتى الأساليب: كالتأثير في مناهج التربية والتعليم في المدارس، بسيف المعز وذهبه حيناً، كي تستبدل بالفكر القديم فكراً جديداً تحدث به تعديلات جوهرية في كيان المجتمع، وتوطد سلطانها في الرعية نفسها؛ ونجم عن ذلك أن سعى كل منهما إلى الانتشار، بالدعوة والتبشير في الدين، والدعاية والإعلان في الإيديولوجيا[1].

للدين كما للايديولوجيا مجموعة من المبادئ والقواعد والقيم والمعايير على من ينضم إليهما أن يلتزم بها ولا يخرج عليها ولا ينتقدها بل هي حقائق مقدسة؛ ففي الإيديولوجيا سعي دائب إلى اعتبار الحقائق الخصوصية ـ حقائق ومصالح الطبقة ـ حقائق عمومية مقدسة غير قابلة للنقد، كما تكون العقيدة الدينية وكل ما يتعلق بها حقائق عمومية مقدسة غير قابلة للنقد.

تواجه الإيديولوجيات ما تواجهه الأديان في مسيرتها من انشقاق مذهبي بعد وحدة دينية، ومنشأ الاختلاف في الحالتين: الاختلاف بين اخضاع الواقع للنصوص المقدسة (رأي السلفية) أو النص للواقع(رأي المؤولة)؛ ولا عجب في أن يحدث الانشقاق في المعسكر الشيوعي؛ وأن تتهم الصين الاتحاد السوفيتي بالتحريف؛ لأنها حرقت تعاليم ماركس ولينين، كما أنها أباحت الحوافز الفردية والاستثمارات الرأسمالية في سيبيريا. ولا غرو بعد هذا التشابه بين الدين والإيديولوجيا أن يقيم برتراند رسل توازيا بين المسيحية والشيوعية؛ حيث حل ماركس محل المسيح، وكتاب رأس المال محل الإيديولوجيا، وطبقة الروليتاريا محل طبقة الكهنة، والفردوس الأرضي بإقامة مجتمع لا طبقي محل الفردوس الأخروي[2].

تسعى الإيديولوجيات شأنها شأن الإيديولوجيات كافة إلى وضع تصور كلي وشامل للعالم من حيث الطابع التاريخي للمجتمع الإنساني، وكلاهما يريد تغيير العالم عن طريق معتنقيهما، فالدين يحاول أن ينشر أتباعه المبشرين به في ربوع العالم كافة كذلك الإيديولوجيات تبغي هذا الهدف نفسه بحيث تصبح وسيلة من وسائل الكفاح في سبيل بناء العلاقات الحيوية بين بني الإنسان. وهذا ما يمكن ان يتبينه القارئ من التأمل في طبيعة الاشتراكية والرأسمالية.

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 204.
[2]- المرجع السابق، ص 205.

أما مواطن الاختلاف بين الدين والإيديولوجيا يكمن في التباين الواضح لمصدر وطبيعة كل منهما، الذي يكمن في التالي:

الدين (السماوي) مصدره إلهي متعالٍ مقدس، بينما الإيديولوجيا مصدرها بشري إنساني، ومن الممكن والجائز أن تَسْتَخدم الإيديولوجياً الدين في تحقيق أهدافها فتجري أدلجة الدين، لكن الدين ينأى عن استخدام الإيديولوجيا إلا فيما ندر. كما أن الإيديولوجيات تسعى لتحقيق أهدافها وتمارس نفوذها بواسطة الشعارات ومناشدة العادات والتقاليد عبر الرغبات والأحكام المسبقة والخرافات والأساطير وكل ما يعضد رؤيتها الخاصة اعتماداً على العاطفة أكثر من اعتمادها على العقل، وهذا يختلف إلى حد كبير في محاولات الدين لإقناع أتباعه أو جذب المزيد من المؤمنين.

من الممكن أن تعتمد الإيديولوجيات على مجموعة من الأساطير الخادعة في تحقيق هدفها في التبرير والسيطرة والهيمنة وجذب الجماهير إليها، أما الأديان في جوهرها الحقيقي وبعيداً عن أيّ تحريفات لا يمكنها أن تستعين بالخرافات والأساطير وإن كان من الممكن أن تلحق بها. ومن ثم يمكن للإيديولوجيات أن تتطور، ولكنها تقاوم التغير الراديكالي- ولكنه ممكن أن يحدث أمام التحديات القوية وظروف الأزمات الشديدة- فغالبا ما تتغير وتتطور لتتلاءم مع متطلبات الأجيال الجديدة. وهذا ما لا يحدث مع الدين وعقائده الثابتة وإن كان يمكن تجديد خطابه ولغته لا مضمونه.

لا يمكن الاستعاضة بالإيديولوجيا بدلاً من الدين، فأخطر كارثة يواجهها العالم اليوم ـ حسب توينبي- أن الجماهير الغربية قد استعاضت عن الفراغ الديني بإيديولوجيات لا تختلف عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها أو عبادة الذات المتمثلة في تأليه الدولة أو الحاكم، وإن تسترت تحت ستار القومية أو الاشتراكية. فمن يعتبرون الأديان سرطانات مخطئون؛ لأن السرطان الحقيقي هو أن تحل الإيديولوجيات محل الأديان، ولا أمل في استقرار السلام أو السكينة في نفس الإنسان إلا بالاستناد إلى الدين[1].

الإيديولوجيا هي مقصد الحاكم أو الطبقة المسيطرة لتبرير الوضع القائم، بينما يهرع العامة إلى الدين بحثاً عن العدالة الإلهية، كما يمكن أن يكون الدين عاملاً مساعداً لقيام الثورة والتمرد على الوضع القائم، بينما الإيديولوجيا لتبرير الوضع القائم، ولذلك يسعى بعض الإيديولوجيين إلى أدلجة بعض النصوص الدينية لتفادي الثورات الدينية من الداخل، كما تم استخدام الدين في العصور الوسطى المسيحية في تبرير استبداد الحكام من خلال القول بنظرية الحق الإلهي المقدس، أو ما جرى في بعض البلاد العربية من خلال أدلجة النصوص الدينية التي تحرم الخروج على الحاكم والانصياع لأوامره.

[1]- المرجع السابق، ص 205.

تناهض الإيديولوجيا في الغالب- الأخلاق، حيث إنها تشويه أو إخفاء متعمد لحقيقة الأوضاع، وإنّ أصحابها يعلنون غير ما يكتمون، ويتسترون وراء شعارات زائفة حفاظاً على مصالحهم وأطماعهم. بينما تتفق الأديان ـ في معظمها ـ مع مبادئ الأخلاق ومكارمها.

وهكذا تتضح العلاقة بين الإيديولوجيا والدين، وما هي مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف، وإن عمل بودون R.Boudon على ايجاز ما أورده شيلز عن اختلافات الإيديولوجيات عن المعتقدات الأخرى في ثمانية معايير، فهي تعلن نفسها من خلال:

1ـ الطابع الصريح والواضح لصياغتها.

2ـ إرادتها في الالتفاف حول معتقد ايجابي أو معياري خاص.

3ـ ارادتها في التمييز بالنسبة لمنظومات معتقدية أخرى ماضية أو حالية.

4ـ انغلاقها أمام التجديد.

5ـ الطابع المتشدد لاقتناعاتها.

6ـ الطابع الاهوائي لانتشارها.

7ـ مطالبتها بالانتماء.

8ـ ارتباطها بمؤسسات مكلفة بدعم وتحقيق المعتقدات المعينة»[1].

وإن كنا نختلف مع زعم بودون في القول بانغلاق الإيديولوجيات أمام التجديد، والدليل على ذلك تلك التغيرات التي لحقت بمضمون الماركسية منذ لينين حتى غورباتشوف.

الإيديولوجيا والسياسة

ترتبط الإيديولوجيا بالسياسة ارتباطاً شديداً، حتى يمكننا القول بأن الإيديولوجيا في جوهرها مقولة سياسية، وقد ذهب «مانهايم» في كتابه «الإيديولوجيا واليوتوبيا» عام 1929م، إلى اعتبار الإيديولوجيا المفهوم الأساسي في علم السياسة وجميع المظاهر الحضارية الأخرى بهدف الكشف عن العوامل الاجتماعية التي تشكل السياسة والإنتاج الفكري. وتلجأ السياسة إلى الإيديولوجيا لتحقيق مصالحها التي لا يمكن لأي سياسة أن تستمر بدونها، حيث ترتبط وظائفالإيدييولوجيا بتحقيق المقاصد

[1]- بودون، ثمانية معايير منظمة للمنظومات الإيديولوجيا، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 2015، ص19.

السياسية، التي اهتم الكثير من الفلاسفة والمفكرين ببيانها، لدرجة قد توحي بأن الإيديولوجية ما خُلقت إلا للسياسة، ولا يمكن لأي سياسة أن تعيش خارج نطاق الإيديولوجيا. الأمر الذي انعكس على تعريفات الإيديولوجيا نفسها. التي جعلت علماء السياسة دون غيرهم يبدون وكأنهم متفقون على تعريف أساسي على خلاف ما يذهب إليه الكثيرون غيرهم، حيث أجريت بعض الدراسات الاحصائية التي أظهرت إتفاقاً أساسياً على مكونات المصطلح الأساسية[1]. التي توضح إلى أي مدى هي لصيقة بالسياسة، من قبيل التعريفات الآتية للإيديولوجيا بأنها:

نسق عقيدي وسياسي

مجموعة من الأفكار.

أفكار الطبقة الحاكمة.

رؤية كونية لجماعة اجتماعية أو طبقة اجتماعية معينة.

أفكار سياسية تجسد أو تبين المصالح الاجتماعية أو الطبقية.

أفكار تسكن الفرد داخل سياق اجتماعي وتولد إحساسا بالانتماء الجماعي.

مجموعة من الأفكار المصرح بها رسمياً وتستخدم لإضفاء الشرعية على نظام سياسي ما.

مذهب سياسي شامل يدعي احتكار الحقيقة.

مجموعة مجردة ومنظمة بدرجة عالية من الأفكار السياسية[2].

إذن تعمل الإيديولوجيا على اخفاء الحقائق الأعمق للحياة السياسية، الأمر الذي يجعلنا نعدد الوظائف السياسية للإيديولوجيا فيما يأتي:

الإيديولوجيا لتبرير السلطة وجذب الأنصار

تمدنا الإيديولوجيا بالتبريرات المختلفة للعمل السياسي، فكما يقول «بخلر» أنا أقوم بالعمل السياسي لأنه.... فإن كل ما يمكن أن نملأ به نقاط الحذف يدخل في نقاط الوظيفة التبريرية للإيديولوجيا، ويتوجه هذا التبرير بالأساس إلى الأنصار المحتملين، لذلك يجب إعطاء حجج مقنعة

[1]- Kathleen Knight، Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century، The American Political Science Review، Vol. 100، No. 4، Thematic Issue on the Evolution of Political Science، in Recognition of the Centennial of the Review (Nov.، 2006)،p. 619.

[2]-اندروهيود، مدخل إلى الإيديولوجيا السياسية، ص 14-15.

للأنصار حتى يجعلهم يختارون هذا التوجه الإيديولوجي دون الآخر. كما ان الدول ما عادت تعتمد على القوة السافرة، ولكن يجب تغليف هذه القوة في إطار إيديولوجي مقبول؛ فهي تبرر الطريقة التي تنظم بها السلطة، وكيفية توزيعها واستعمالها [1].

التجميع والتعبئة

إذا كانت السياسة بطبيعتها تهتم بحفظ الأمن الخارجي وضمان التلاحم الداخلي، هذان الأمران لا يمكن ضمانهما بواسطة نشاط اجتماعي متميز، إذا لم تكن الحياة الإنسانية تتضمن تهديداً دائما بالصراع أو الفوضى، فالسياسة تهتم بالاختلاف أو بالصراع سواء بين أعداء أو بين خصوم، وحيث إن الصراع في السياسة لا يكون بشكل فردي فإن الإيديولوجيا تقوم بوظيفة خلق تعارف بين الأصدقاء وتعيين للأعداء، فتعمل على ايقاظ مشاعر بدائية جدّاً بحيث تدفع الفرد إلى الذوبان في المجموعة، وحثه على استخدام العنف ضد كل ما لا ينتمي إلى هذه المجموعة «[2]. كما تعمل الإيديولوجيا على إعادة تحريك التكوينات التي أصبحت راكدة، وهي تقوم بالتعبئة على المستوى العام، والتعبئة على مستوى النخبة من المثقفين حتى يتحقق ارتباطهم بالوضع الراهن؛ وقد تكون عملية التعبئة مخططة للسيطرة على وعي الناس؛ فما تؤديه الإيديولوجية يجاوز غالباً العمل على تماسك الجماعة بإيهام أعضائها بأن لهم أهدافاً مشتركة يسعون ـ بوعي وعقلانية ـ نحو بلوغها [3].

الاخفاء والمراوغة

ولعل هذه المهمة هي أخطر وظائفالإيدييولوجيا السياسية وأهمها؛ حيث تقوم على إخفاء المصالح الذاتية الحقيقية وإبدائها وكأنها مصالح للجميع، كما يعمل أيضا على إخفاء العواطف الحقيقية تجاه الآخر حفاظا على المصلحة والفائدة المرجوة. ومن ثم يجري تبرير اضطهاد الآخر وقتله في حالات الحرب، والانتقام من المخالفين على أنهم ضد الدولة وضد مصلحة المواطن.

كما أن الفاعل السياسي قد يجد نفسه أمام عدة اختيارات وليس هناك أي حل عقلاني يمكنه من الاختيار بشكل حاسم، لذلك يتطلب الأمر معلومة إضافية غير عقلانية إذا لم يرد المرء أن يقف مكتوف اليدين. ومن ثم تساعده الإيديولوجيا على تعيين قيمة أو عدة قيم على اساسها يقوم تنظيم

[1]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 210.

[2]- بخلر، وظائفالإيدييولوجيا، ضمن ملفالإيدييولوجيا، ترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي، دفاتر فلسفية، العدد 8، المغرب، دار توبقال للنشر، 5102، ص25.

[3]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 112.

معين للمجتمع. وتزداد أهمية هذه الوظيفة حين تتضاعف الاختيارات وتمس قطاعات جديدة من الحياة الاجتماعية[1].

الإيديولوجيا آليه أساسية لإدارة الصراع وتحقيق الهوية

إن الإيديولوجيا على المستوى «الشخصي» تساعد الأفراد على مواجهة الصراع الداخلي، وبالنظر إلى الآخرين تعطي تفسيراً للأوجه المختلفة لحياة الأفراد. وعلى المستوى» العام» للمجتمع تلطفالإيديولوجيا بعض الصراعات من خلال خلق حاجات عامة بين الأعضاء؛ فتقدم بذلك وسيلة عامة للتعبير عن الحاجات المختلفة إن الإيديولوجيا تلعب دوراً هاماً في الصراع من أجل السيطرة على فكر الشعوب، ومما عمّق هذا الدور الثورة المذهلة في وسائل الاتصال، فساهم في تحديد دور الإنسان ولا سيّما في المجتمعات الصناعية أو الاستهلاكية. كما أنّها تسعى إلى تحقيق الذات القومية من خلال التماسك والوحدة داخل الدولة، ذلك أن الاشتراك العام في مجموعة من الأفكار يؤدي إلى دمج الأفراد في جماعة أو حزب أو حركة، وجميع الإيديولوجيات تؤدي وظيفة هامة هي أن تخلق ارتباطاً وجدانياً بين الأفراد؛ أي إنها تؤدي وظيفة التوحيد والدمج وتنمي الشعور بالولاء والانتماء وتأكيد الهوية؛ فهي عادة تعمل على ربط المتشابهين في العقلية من الناس معاً وهم المؤيدون لقضية ما، والمعادون لها، فالشيوعيون والمحافظون ـ مثلاً ـ كل منهم يمكنهم التعبير عن عواطفهم من خلال إيديولوجيا خاصة به [2].

خاتمة

وهكذا تبدو الإيديولوجية نظرة براجماتية إلى الوقائع المحيطة، تبتعد بقدر كبير عن الحقائق الموضوعية؛ فالنظرة الإيديولوجية تنظر إلى الأشياء وتؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد صاحبها أنها الحق، ومن ثم فإنّ هناك تعارضاً واضحاً بين الفكر الإيديولوجي والفكر الموضوعي الذي يعتمد على الحقائق في ذاتها؛ إذ أن الإيديولوجيا دائما منحازة. ولذلك يقول عبدالله العروي:«إن العصر الذي يعبد العلوم الطبيعية يرى الفكر الإيديولوجي بامتعاض كبير، إذ يعتقد أن الارتباط بمعتقدات مسبقة غير مبنية على تجربة شخصية علامة من علامات المراهقة الفكرية»[3].

[1]- بخلر، وظائفالإيدييولوجيا، ص45.

[2]- صفاء عبدالسلام، القرن التاسع عشر بوصفه عصر الإيديولوجيا، ص 012-112.

[3]- عبدالله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 3991، ص 01.

ومن ثم تختلفالإيدييولوجيا عن الدين، ولكنها من الممكن أن تستخدمه لتحقيق مصالحها وأهدافها، وأحيانا يكون الفضاء الأسمى الذي يمكن أن تحقق الإيديولوجيا من خلاله أهدافها على أفضل نحو ممكن.

وتُستَغل الإيديولوجيا في الفضاء السياسي العام بشكل يجعل السياسة بلا إيديولوجيا ضربا من العبث، لا تستطيع أن تحقق شيئاً من أهدافها، فالإيدييولوجيا تعمل على كشف الواقع لنا وحجبه عن الخصم؛ كما أنّها تُستخدم لتبرير السلطة وجذب الأنصار، وكآلية لتبرير النظام التوزيعي للمجتمع، وآلية أساسية لإدارة الصراع، والتجميع والتعبئة وآلية لتحقيق الهوية والتعبير عنها.

وبناء على هذا الفهم الإيديولوجي قامت الإيديولوجيات السياسية الشهيرة في الغرب؛ كالليبرالية (الانجليزية والفرنسية والألمانية والأميركية) والاشتراكية والشيوعية والقومية والدينية. ولذلك كان من الطبيعي قبل نهاية القرن العشرين أن تظهر ثورة ما بعد الحداثة التي ثارت على السرديات الكبرى Meta-narrative التي قدمتها الإيديولوجيات كالماركسية والفاشستية والصهيونية التي ساهمت في خداع البشرية من أجل السيطرة والهيمنة من خلال الأطماع الامبريالية والاستعمارية الكبرى. في حين ذهب «فوكوياما» أن تاريخ الأفكار قد انتهى وكذلك شأن الجدل الإيديولوجي، فوفقاً له أن هناك اتفاقا بادٍ في كل أرجاء العالم حول الرغبة في الديمقراطية الليبرالية على هيئة اقتصاد السوق الرأسمالي والنظام السياسي التنافسي المفتوح. لكن سرعان ما ظهر ما يكذب إدعاء فوكوياما في «نهاية الإيديولوجيات»، حيث طغت على السطح قوى إيديولوجيات جديدة مختلفة تماما كإيديولوجيات الإسلام السياسي والأصوليات الدينية. الأمر الذي يؤكد أن الإيديولوجيا ستبقى ما بقي الإنسان على وجه هذه البسيطة.

الإيديولوجيا في مساراتها

من الوهم إلى العلم

خليل أحمد خليل [*]

يبحث الأكاديمي وعالم الاجتماع اللبناني خليل أحمد خليل في هذه المقالة حركة الإيديولوجيا في مساراتها المعرفية واختباراتها، انطلاقاً من معايناته للمفهوم على امتداد خمسين عاماً من الدرس والبحث العلمي.

وتبعاً لهذه العملية الاستقرائية سوف نقرأ كيف اتخذ البروفسور خليل من تجربته الشخصية في الميدان السوسيولوجي منهجاً لمقاربة الإشكالية الإيديولوجية كما تتبدَّى على ضفتي الوهم والعلم.

المحرر

مُساءلة:

كان جيلنا المتُعالِم يلهو، منذ منتصف القرن العشرين، بألغاز كلمات مُبهمة توارثها من جيل ثاقف، فطري الثقافة (Autodidacte)، علمه من تجاربه وأوهامه، بلا كتابٍ أو مدرسة، لكننا كنّا في كُتَّاب الشيخ، أمام كتاب موّحد، من الآجروميّة إلى أجزاء القرآن الكريم، وفي المدرسة الجعفرية (صُور) تكاثرت علينا الكتبُ واللغات كأنها أسفارُ جَفرْ (Code) ينطوي كلٌّ منها على أجزاء من علوم العَصْر، المحجوبة عنّا بـ (حديث خرافة) بنُزّهة أو حكاية مؤسطرة، تارةً، وتارةً بتفسير مزوَّر أو بتبرير أرعن لما سيُعرف عند ثقافات وافدة من الغرب (ما في شيء من الغرب يُسرّ القلب) بـ

---

*ـ عالم اجتماع لبناني.

«الجهل المقدس» أي المعبود، مقابل جَفْر القديم وجفاف ثقافتنا العديمة، كان على جيلنا الحفرُ في مسارات التحوّل من الوهم إلى العلم ـ من الآدمية والأفلاطونية إلى سلفيات عصرنا وإيديولوجياته، كانت مفردات اللغو(jargon) تستحوذ على وعينا العربي والمسلم، مع إيثار للعروبة (القوموية) على الإسلام ومذاهبه (الإسلامويّات): مبدأ، عقيدة، مذهب (وهذه مفردة سنكتشف لاحقاً أنها غير مذكورة في القرآن)، حزب (Faction)، طائفة، ملّة، قوْم (Peuplade)، دِيْن، الخ، ولما كانت مفرداتُ الحداثة الغربية قد أخذت تغزو لغتنا وثقافتنا، كان وعينا المزدوج لذاتنا ولغيرنا يصدمُ لسانياً وكتابياً بمفردات غربية، ذات شِيَةٍ (Nuance) أو بصمة غالبة: I me مقابل نسبة الياء العربية إلى المُلك (كتابي) وإضافة تاء الأدلجة (قوم + ي + ة).

وعندما تلقّينا شفوياً مفردة إيديولوجيا (Idéologie، Ideology) سارعنا إلى مساءلة أستاذ العربية عمّا تعنيه، فكان قوله: (الإيديولوجيا حماقة، حقد على العرب) ثم أضاف: «لكل داء دواء يُسْتَطب به، إلا الحماقة أعيت من يداويها)» عليه، صار على وعينا أن يعاني وهو يحفرُ في جَفْرِ الثقافات واللغات، محاولاً ألاّ يستسلم لمحنة الإعياء الحضاري، كما كان يفعل جيلُ سلفنا الثقَّاف، مُعلناً إذعانه أو انهزامه أمام سائله: «.. إذا عييت، فضع رأسك مطرح ما خربت» بهذه البذاءة، كانت تُدار رؤوس (أوعقول)، ولكنَّ جيلنا المنتصبَ الرأس، الناهض العقل، رفع رأسه نحو السماء، وما انفكّ يتعالى ويتماهى بما هو أسمى وأسوى، فهل هذا وهم أم علم؟.

ما هي إيديولوجيا الإنسان؟

كان جيلنا المتُعالِم يصدِّق ما يرى، فيما كان جيل سلفنا الثقاف يجهل ما يسمع، ومع ذلك يُصدّقه دَهَباً أو جهلاً، أو الاثنين معاً، ليست الإيديولوجيا «حديث خرافة»، ولا «داء حماقة»، ولا حتى «حقد غربٍ على عرب أو مسلمين» لكنّ الإعياء الذي أصابَ مسلمي القرن العشرين، بعد عصور مديدة من الحروب والهزائم، جعلهم أميلَ إلى الحياة بأقل جهد عقلي ممكن، أميل إلى اليأس، بعدما كان هلالهم يشي بالأمل الجديد الذي أطلقه القرآن في فضاء العالم القديم، الموشَّم بالعذاب الصليبي وبالتعذيب اليهودي، هلال قرآني في منطقة مهدية (مهد ديانات ورسالات)، يشدُّ الناس إلى أنا أعلى إلهي، أكبر من كل أنا أعلى أرضي (جبْت، طاغوت..) ويدفعهم بقوّة روحيّة خارقة لإبلاغ بني آدم كافَّة أنّ الإسلام، الممهور بالكتاب وسنّته النبوية، هو ختام أو خاتم «ناسية محمد» ـ بمعنى بداية لا تتناهى، لا بمعنى إغلاق باب العقل، الناسيّة (Ethnie) المعرفية، المُقامة عند «أهل البيت» على مثلث تعارفي/ تبادلي (من فوق إلى تحت / من تحت إلى فوق) قوامُه الهليّة

(هل) والمنيّة (مِن) عند صدر المتألهين، مثلاً: «ما عرفك (علي) إلا الله وأنا، وما عرفني (النبي) إلا الله وأنت، وما عرف الله إلا أنا وأنت» فجعل وجود الإمام علي عليه السلام إتماماً للنعمة الإلهية على محمد صلى الله عليه وآله والناس، **(مذكور عند محمود حيدر، فلسفة المكان القدسي، مجلة المشرق، ج2، 2015، ص607)**، كما جُعلت زيارة المكان الأشرف (النجف، مثلاً) هي لله وإليه، وذلك على الحقيقة هو عين التوحيد» (م.ن، 608).

وبعد، هل للإنسان إيديولوجيا واحدة، موحدة؟ أم نحن أمام إيديولوجيات تُناهز، تاريخياً، مكوّنات الإنسانية المعاصرة، بكل لغاتها وثقافاتها أو مداراتها الحضارية؟ وفوق ذلك، هل الإيدولوجيا كائن من وهم أم هي كائن من وهم علم، يخاله أصحابه علماً مطلقاً؟

في عصرنا كان العدمُ مثلبة (عديم العلم: جاهل، عديم الأخلاق، أزعر، عديم الدين: ينطوي بدوره على إعلام إيدولوجي، شعبوي (Populiste) مترنح بين الإبهام والإيهام: «يا عديم الاشتراكية، يا عديم الإنسانية.. ونزمر لك كدا هو.. ونصفّق لك كدا هو « فبهذا المتّهم هو إقطاعي قديم، عديم إيديولوجي (A-idéologique)، مضاد لإيديولوجيا العدل أو المساواة بين الناس الذين تخاطبهم الإيديولوجيا الجديدة، الناصرية، بلسان العروبة والإسلام معاً.

لكن، قبل تداول مصطلح إيديولوجيا عربياً، وإسلامياً، كانت أفكار العروبة الجامعة (Panarabisme) تتحوَّل ببطء إلى إيديولوجيا قومية (قوموية (Nationalisme)، مقابل أفكار الإسلام الجامع (الإسلاموية: Panislamisme)، بعد اندحار التجربة العثمانية (1925)، قومية عربيّة تحصّنتْ منذ 1945 في «جامعة دول عربية»، وإسلامجية (Islamisme) أو إسلاموية (إسلام سياسي، خليفي ضمناً) تغلغلت في مكوّنات المجتمعات المسلمة (العربية وغير العربية) وكوّنت لبعضها دولاً (باكستان الغربية والشرقية ـ بنغلادش حالياً ـ منذ 1947)، بإسناد بريطاني، كان من جهة أخرى يُقيم ثاني دولة دينية / يهودية هذه المرّة / على أرض فلسطين، منذ 1948، وذلك من وراء تغالب القوميّات والإيديولوجيات الإسلامية على أرض الإسلام المعاصر.

الإيديولوجيا مصطلح حديث نسبيّاً، مركّب من تلاصق كلمتين يونانيّتين (Idea) و(Logos)، خلافاً للسان العرب، الاشتقاقي عموماً، تُقال Idea على فكر (أفكار أو مُثل)، ويُقال Logos على علم، عقل، كلمة (Verbe)، ويكون الحاصل إتيمولوجياً: علم الأفكار أو المثُّل (في تعريب أفكار أفلاطون). إبستمولوجياً، تدل الإيديولوجيا على تمثّل مجرّد بالمعنى السينوي: الفلسفة هي المجرد، السياسة هي الملموس لكائن أو لغرض (Objet)، شيء، موضوع. سوسيولوجيّاً، سيجري

الكشفُ، منذ أوغيست كونت (1798 - 1857 باريس)، عن الذات، الفاعل الاجتماعي، المصِّنع بأفكاره للهويّة المجتمعية، ولئن عُرِفت إيديولوجيات إنسانية جمّة، فإن الاعتراف بها لم يحدث إلا بعد تغالب واصطراع مديد (للمثال، نذكر ثورة الجمهورية الإسلامية في إيران، 1979، التي لم يعترف بها الغرب (5+1) إلا سنة 2015، في سياق اتفاق نووي، كما نذكر ثورة الصين الشعبية التي حلّت في مجلس الأمن محل الصين الوطنيّة ـ فورموزا أو تايوان الخ..).

يُفرق فلسفياً بين المُثُلي (Idéel)، بمعنى أنه هو ما لا يوجد خارج الفكر (Pensée)، أي ما لا يحدث في الواقع، بكلام آخر، يُقال إن المثالي هو نظري، وإن كل نظرية هي فرضية، والحال المثالي هو نظري افتراضي، موضوعه أغراض متخيّلة (مثالية)، ينطوي على كل الصفات المنشودة (الأمثل: الأحسن، الأسمى، الأسوى.. الأقدس في آخر المآل الفلسفي).

لِمَ المثاليُّ إذاً؟

نلحظ هنا بقوة ترابط ثلاثة مكوّنات للأنموذج المثالي: الساحر (Mage) والكاهن أو الحكيم (Sage)، والصورة (Image)، أو المرآة (Miroir، عند جاك لاكان)، ونرى أن غاية كل مثال إنتاج صورة مرآوية[1] للذات أو للأنا، وترسيخها في دماغه، الذي يُخال أنه مخزن صُور، يصدّقها لأول وهلة، ثم ينقدُ علينا، إذ ليس صحيحاً أن الإنسان عَقُول (Sage) كصورة.

وهذا بالضبط ما يتيح للإنسان المؤدلج، غسلُ دماغه، واستبدال أفكار مختلفة بأفكاره مقبولة.

الحاصل أنَّ المثالي هو أنموذج إيديولوجي يجيب عن مطالب جمالية / أخلاقية / عقلية.. لشخص ما أو لجماعة مؤدلجة، وفقاً لمثالٍ مُقتدى / مُحتذى، يُقال على المكتمل أو التّام (معنى العصمة).

في التحليل النفسي، حيث يقوم العالم الحديث مقام الرّوّاح البدائي (السّاحر، الكاهن أو «الذي يُعاشر الأرواح»)، يُقدّم مثال الأنا بوصفه الأنا المرجعي أو المرجع الأنوي الذي يختار القيم الأخلاقية المنزّلة من لدُن الأنا الأعلى (أنا ربكم الأعلى، قرآنياً؛ أو الآخر الأكبر، لاكانيا)، ويتخذها جداراً خفياً لحصنه الاعتقادي الذي سيسمَّى «إيديولوجيا» بمعنى، تمثّلَ الواقع، مَثلنته بخيال أو بوهم، يُخال أنَّ الإنسان شبح، روح من روح، أو مِيتا آدم.

وهذا بالتحديد ما نقدَته عليه الفلسفةُ، أمُّ العلوم، قبل أنْ يأكلها أو يقتلها أولادها (حيث الأبناءُ

[1]- Panoramipue.

فناءُ الآباء) وحيث لا يخرج الحيُّ إلا من «الميت» (كما في قولهم: «الموزُ قاتل أبيه» أو أمّه نقولُ). فالفكرة فلسفياً هي جوهر معقول لأشياء ملموسة؛ هي مفهموم كلّي، تصوّر ثابت (Idée fixe idée force). (للمزيد، راجع: **أبو البقاء الكفوي، الكلّيات، دمشق، وزارة الثقافة، 1980 ـ وطبعة بيروت 2002).**

الحاصل أن الثقافة العربية السلفية (المقُامة على سوالف السابقين)، على غرار معظم الإيديولوجيات الدينية، عرفت في القرن العشرين استحداث الأدلجة؛ فبادرنا منذ سنوات 1960، إلى تعريب الإيديولوجيا (علم الفكر) بلفظ فكرولوجيا (را. **خليل، مجلة الآداب، بيروت،1966: واقع المثقف العربي في القرن الرابع عشر- ابن خلدون**)، إلا أنَّ مقترحنا هذا ذهب هباءً. وكان هذا مصير مقترحات أخرى:

ـ مقترح عبد الله العلايلي، فكرويّة، من فِكري (**أين الخطأ، بيروت، دار العلم للملايين، 1978، وط 2، دار الجديد،1992).**

ـ مقترح عبدالله العروي، الأدلوجة، واشتقاق فعل أدلجَ، غير المتوافر في الفرنسية أصلاً (Idéologiser) واسم أدلجة (Idéologisation).

والحال صمد مفهوم «إيديولوجيا» كما هو في صميم الاستعمال العربي والغربي معاً. وكان تصنيف الإيدييولوجيا ـ مثل الثقافة والديالكتيك... ـ يتمادى في انفلاش عندنا ـ حيث صرنا نختلف في ما بيننا، لا حول ما عندنا، بل وحسب أيضاً حول ما عند الغربيين أيضاً ـ وصار حديثُ الإيديولوجيا مُبهماً وملتبساً مثل «الشعر الحديث» أو « حديث الخرافة». فما كان من فرانسو شاتليه، مؤرخ الإيديولوجيات والفلسفات، إلاّ أن اقترح في مؤتمر فلسفي فرنسي، أنْ يُزال من الاستعمال التقني الفلسفي، بعضُ المفاتيح، مثل ديالكتيك وإيديولوجيا، التي تنطوي على أكثر من 150 معنى... وأن يقول كل متكلم أو كاتب ماذا يعني هو بالذات... وإلا ضاعت الطاسة. قُلت له، سنة 1984، في منزله: «هذا ما يحدث عندنا أيضاً، إذ كلما طال الخيط ضاعت الإبرة...» فضحك وهو يستذكر غرابة الفكر البشري: «كلما طالت الغيبة أو الغُربة، طالت الخيبة أو الاستغراب».

تقنياً، الإيديولوجيا هي الكلُّ المتناسق نسبياً لاعتقادات وأفكار وعقائد أو مذاهب (بالعربية من ذهب، مقابل طوائف، من طاف) مؤثرة في سلوك الفرد أو الجماعة الإيديولوجيا الليبرالية، القومية، الدينية الخ.

لكنَّها عند الماركسيين (**را. بنسوسان ولابيكا، المعجم النقدي للماركسية، بيروت، دار الفارابي،**

2006): تمثّل خاص للواقع من قِبل طبقة اجتماعية، حيث تتصادم في الواقع إيديولوجيا الإنسان مع إيديولوجيا المال (أو جدار المال، اليد الخفية عند ماركس الذي خال أنَّه «زرع تنانين، فلم يحصد سوى براغيث» (المعجم النقدي).

المُفيد حالياً، هنا والآن، أن نُدرك أن الإيديولوجيا السائدة أو المُهيمنة هي جُملة أفكار (شعارات، لاحظ القرابة بين الشِّعار والشِّعر عن العرب)، ملتبسة أو سديميّة، كما هي حال إيديولوجيّات البورجوزاية والبروليتاريا. وأنّ ما يحدث من عولمة راهنة هو مسار متصل بأطوار الأدلجة (المذهبة: Dogmatisation؛ والعَقْدَنة: Endoctrinement). وهذه هي من أعمال المؤدلجين (الدُّعاة، المكاسِرين عند الاسماعيليّين) الرامية إلى تجديد كل سلطة مارقة (سارقة)، كما أعلن ميشال فوكو، بعد زيارته لطهران، رداً على السياسة الأميركية، المهدوفة عن «محور خير» تدَّعيه، و«محور شر» تعزوه لغيرها. الحاصل أن الأدلجة المعاصرة للعالم إنمّا تدور رَحاها بين الإيهام (أو الاستبهام) ـ Désinformation ـ والإعلام (أو الاستفهام) Information ـ ؛ لكن، لا مناص من مقاربة أسواق الإيديولوجيات المعاصرة، المفتوحة بلا صفات، من زاوية الدعاية (الدَّعوة) والإعلان (الإشهار التجاري ـ بعدما صارت تجارة الأدوية والمخدّرات تحتل المرتبة الأولى عالمياً، تليها تجارة الأسلحة والنفط، وكلّها تنطوي على ما نسمّيه هنا تجارة الحروب أو المركنتيلية النيو ليبرالية).

في أوروبا، شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، نهوض المؤدلجين الفرنسيّين؛ وكان من أبرزهم كونديّاك (Condillac) وكاباني (Cabanis) ودستوت دِ. تراسي (Destutt de Tracy) الذي يُعزَى إليه ابتكار مصطلح (إيديولوجيا) إلاّ أن القرن العشرين الأوروبي شهد طغيان الحروب الكبرى التي غطت صراع الإيديولوجيات بتقدم التكنولوجيات، حتى إنَّ ميشال فوكو ناقض ماركس، حيث أعلن أن الحروب لا صراع الطبقات، هي قاطرةُ التاريخ؛ وإنَّ فرانسوا شاتليه ناقضهما بتعطيل الديالكتيك الإيديولوجي، مُعلناً أنه لا تُوجَدُ «وجهة نظر» (Point de vue) بل هناك وِجهةٌ (Point) ونَظَرَ (Vue) ـ بمعنى أنَّنا كلّما غيَّرنا موقعنا تغيّر موقفنا، وتبدَّل رأينا أو رؤيتنا؛ وتالياً، رأى بيار بورديو أن «الرأي العام وهم» وأن « الإيديولوجيا وهم مقدَّس» أو «جهل مقدَّس».

في تاريخ الإيديولوجيات والفلسفات، تساوقَ ميلادُ التاريخ وترافقَ مع ميلاد الدولة أو التراجيديا السياسية، إلى أن كان، مع رينه ديكارت، مولد الفرد (كوجيتو) ومولد العلم الاختباري (فيديو: أنا أرى) مع كلود برنار (را. جورج كانڤيليم، دراسات في تاريخ الفلسفة وعلومها؛ تعريبنا، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1996). في أطروحتي للدكتوراه الثانية في باريس، ذهبتُ إلى أنَّ

العقل التوحيدي يهدف إلى تقديم «إيديولوجيا مضادة للإيديولوجيات»؛ لكنني، خلتُ آنذاك أنَّ التوحيد العلمي، غير الناجز بعد في «نظرية علمية موَّحدة- TUS-»، لن يتمكن وشيكاً من تحويل أوهام البشر أو إيديولوجياتهم إلى علوم عقلانية صارمة وصادمة، فرأيتُ، مثلاً، أن التوحيدي، لا يمكنُ نقله إلى الفرنسية بلفظ إيديولوجي عادي (Unitaire) متداول سياسياً؛ واقترحتُ لفظ (Unitarisme) ومصطلح (Unitarianisme) ـ ما جعل ف.شاتليه يضحك، بدون تعليق، وهو المُشرف على الأطروحة. عنيتُ بذلك أن التوحيد الموهوم في فلسفة «التنوع ضمن الوحدة» أو ما عُرف شِعْراً بـ «تعدُّد الوجه» كلما تعدَّدت المرايا، أو أنفاس الخلق وألفاظهم. فمقابل الإيديولوجي المحض هناك، في مرايا الأنوار العقلية، ضديدُه (Anti-idéologique) نقيضه وعاكسه، مثيله، قتيله وقاتله، وخلصت إلى أن التوحد بعلم، إنّما يلّطف من سحر التوحيد بوهم، بعين لا إيديولوجية (A-idéologique) ـ را. شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام؛ تعريبنا، بيروت، المؤسسة العربية،2003. والآن، نتساءل: هل التوحيد العلمي هو لا إيديولوجي ـ عديم الإيديولوجيا حيثُ يَخالُ عقلنا عالماً بلا وهم، كما خيل إيديولوجيّاً أنه «عديمُ الاشتراكية» A-Socialiste؟

نلفتُ إلى عدم الخلط بين «عشراوي» Sociable، وبين «لاعشراوي» A-Social، بمعنى مستوحد (Solitaire) أو «مُوحَد» أو «متوحّد» (أُنظر،ابن باجه، تدبير المتوّحد) وبين «الموحِّد» بالمعنى القرآني، العرفاني، وهو في نهاية المآل يشير إلى مشروع توحيد العقل العلمي، إستناداً إلى ما سمّاه آينشتاين «عقل الله» أو حكمته «La pensée de Dieu» ـ الذي عناه ديكارت في مقولته « أنا أفكر أنا موجود» ـ ولوتقصّد عقل الإنسان لربمّا قال: أنا موجود إذاً، أنا أفكّر » ؟ إيديولوجيّاً ينطوي القرآنُ الكريم على عقيدة أهل البيت: التطهُّر بالعقل، الصراطيّة، العرفانية القصوى (حَراك صاعد/هابط) أي تبادليّة توالدية.

مسارات التحوَّل من الوهم إلى العلم

عموماً، تُقال الإيديولوجيات على المنظومات العقائدية السياسة، مقابل العقائد والمذاهب الدينية، العلمية والفلسفية (Écoles). وبما أنَّ الإيديولوجيا مصطلح حديث نسبيّاً، فإن مقارباتها المتنوّعة تتيح لنا، الآن، أن نستكشف مسارات تحوّلها العالمي من الوهم إلى العلم، أو من السِّحْر (والشِّعْر ضمناً) إلى العلم التقني وما صدر عنه من تكنولوجيات، مُطبَّقةٍ جزئياً في بعض العلوم الإنسانية ومنها علمُ الإسلام (Islamologie).

تاريخيّاً، لا سياسة بلا مبادئ أو أفكار أخلاقية، يُعزى بعضها إلى الأديان، ولكنْ يُعزى معظمُها

إلى عادات الشعوب وثقافاتها أو حضاراتها (فلسفة الحضور في العالم). وإنّما حين تمُارس الإيديولوجيات بدون أخلاقيات ـ مثل حقوق الإنسان في السلم والحرب- تبدو السياسة كأنها «جريمة منظّمة» لا مناص من مواجهتها وانتقادها، لإصلاحها أو تغييرها.

أنثروبولوجيّاً، تميّزت كلُّ جماعة بشرية بنظام إيديولوجي يتلاقح فيه السياسي والديني، ويتصارع في مجالاته الاجتماعية الوهمي والعلمي، المثالي والواقعي، مع أو بدون قطع إيديولوجي بين السابق واللاحق. إجرائيّاً، تمظهر الانقسامُ الإيديولوجي العالمي في ظواهر مركّبة أو مُتراكبة، منها:

ـ ظاهرة المجتمعات التكنولوجيّة، الخالية افتراضياً من الهيمنة الإيديولوجية، والمُقامة على مبدأ التنوّع الإيديولوجي ضمن وحدات ثقافية صُغرى (SUBCULTURE) قابلة لاستدماج الجماعات المؤدلجة (كالجماعات المسلمة في أوروبا وأميركا) في نظام ثقافي علمي أو علماني، يعتبر الإسلام ثقافة وحسب (را.ايف لروا، نحو إسلام أوروبي، تعريبنا، بيروت، دار المعارف الحكمية،2007). بكلام آخر، نخال أنَّ في أوروبا المعاصرة التي تستقبل مئات الألوف من المهجّرين المسلمين، صراعاً خفيّاً بين قوّتين: إحداهما القوّة الإيديولوجية الأوروبية التي تُراهن على غربنة «الإسلام» أو أوربَته في أرضها؛ وثانيتهما القوّة الإيديولوجية الُمسلمة، المهاجرة إلى الله، عبر الغرب، والطامحة ضمناً أو علناً إلى أسلمة أوروبا بصرف النظر عمّا يحدث للأسلمة في دار «سلامها» المتحوّلة بنسب مختلفة إلى دور «حروب» أهلية، بتغطية إيديولوجية، محرّكها الأساسي «فتنة الكرسي».

ظاهرة المجتمعات الإيديولوجية المسلمة ـ وغير المسلمة أيضاً-، المقُامة على بنى بدوقراطية، استبدادية، فردية (الواحد يحكم المتعدّد، بلا شراكة)، توريثية، يُخال أنّها بُنى «إسلامية» وأنّها قد تُفضي، بالقوة، إلى حكم الإسلام (الإسلاموقراطية) ولكن بدعم سياسي، مالي/عسكري، تكنولوجي من المجتمعات الأكثر تطوّراً على الصعيد التكنولوجي، المجتمعات التي تخفي سحرَها الإيديولوجي وراء أقنعة صراع الدول ـ الشركات، ويتخذ سحرُها الإيديو تكنولوجي طابع الإغواء للشعوب المنسحرة بإيديولوجياتها (استئناف الخلافة، مثلاً) والمُنْقَادَة بأوهامها الإيديولوجية إلى حروب مدّمرة لـ «بيضة الإسلام» في مهده وعلى امتداد أراضيه ودوله... للمثال، نذكر ما يرويه المؤرخ الفلسطيني الروائي عبد الجبار عدوان **(فتنة الكرسي، رواية، بيروت دار الفارابي، 2013)**: «والملوك والقياصرة يستغلون الأديان حسب حاجاتهم؛ حيناً يحاربون ويُعادون الأديان وأحياناً يناصرون ويدّعون التعبد، بل يجمعون بين الملوكية والأبوية الدينية سعياً للاحتفاظ بكرسي الحكم وتوريثه» (فتنة الكرسي، 62). كما نذكر ما يرويه الإعلامي اللبناني فارس خشان **(مومس بالمذَّكر**

أيضاً، رواية؛ بيروت، دار الفارابي،2015): «عندما نطمح إلى مسألةٍ ما نُصاب بداءِ الحصان، فنرى الأمور أكبر مما هي في الواقع. وعندما نملك ما نطمح إليه يُصاب نظرنا بداءِ النسر، فيصبح الأمر البعيد قريباً، وكأنَّ متراً واحداً يفصله عنا. دائماً نخطئ في الرؤية. عندما نعظّم من حجم شيء نخضع له، وعندما نستصغره ننقضّ عليه. وفي الحالتين، نُصاب بعوارض الأوهام. عوارض تحرم الجميع لذة الحياة. المواطن العادي يراكَ أكبر مما أنت عليه. زعيمك يراكَ أصغرَ مما أنتَ عليه. أنت ترى المواطن العادي أصغرَ مما هو عليه، وترى زعيمكَ أكبر مما هو عليه. أوهامُ الرؤية تسحب نفسها على كلِّ المناصب» **(مومس بالمذّكر أيضاً، 73)**.

ـ الحاصل أن إدمان الأوهام يجعل المُدمنين عليها يخالون أن رؤيتهم الوهمية، المضخِّمة أو المصغِّرة للآخر، للشيء أو للذات، هي رؤية صحيحة؛ إلى أنْ أعتادوا تعاطي كميّة من المخدِّر الإيديولوجي، وباتوا تائهين بين «فانوس سحري» و«بساط سحري». إن هذا التخدير التوهّمي للبشر هو الموّلد لما يُسمى «سلطة الوهم»، حيث يُقدّم «الشعار» ـ كما الشعر ـ كأنه «خطة عمل» قابلة للتحقيق، وحيث تُقام «المجالس التأبينية» لتمجيد الموت، على حساب حفظ الحياة والتمتّع بها بفرح وسلام وحرية. أخيراً، نذكر ما رواه الروائي الفرنسي سورج شالاندون **(الجدار الرابع، رواية، تعريب كيتي سالم؛ بيروت، دار الفارابي، 2015)**، متمّثلاً إيديولوجيات الحروب الأهلية في لبنان، من خلال مسرحية آنتيغون، الضحية الفلسطينية. يرى أن الإيديولوجيا هي تمثُّل وتمثيل، وأن الإيدويولوجي ممثّل منشطر بين المسرحة (المثالية) والواقعية، بدعوى أنَّ التمثيل هو فنّ الإخفاء والإيهام، فيما التعليم هو فن التعلّم والتعقلن أو التمنطق بالكشف عن المخفي (مِن تمَنْطَقَ تَعقلَنَ). زد على ذلك أن الوهم جدار خفيٌّ، ما دام الإنسانُ كائناً خفيّاً في كون أخفى: فهو يُولَد ويتولد في الخفاء، ثم يعيش متخفّياً بين ما يخال وما يرى ويسمع. وحين يتمظهر إنمّا يظهر وهو مُتَخفٍّ، متأدلج، ولا تغادره «قبعة الإخفاء» حتى حين ينتزعها ويتمارى لنفسه خارج المسرح: «كنا يتامى وقد فقدنا إيديولوجيتنا بعد أنْ استنفدنا معتقداتنا اليقينية، وكنتُ أعرف أن الأيام المقبلة واعدة بالسعادة من دوننا» **(الجدار الرابع،35)**. ـ «إنَّ الجدار الرابع هو ما يمنع الممثّل من الانصهار في الجمهور. إنه واجهة خيالية يبنيها الممثلون على حافة خشبة المسرح لتعزيز الوهم. إنه سُور يحمي شخصيّاتهم» (م.ن.،41). فهو بالنسبة إلى بعضهم علاج من وهم الجمهور، أما بالنسبة إلى بعضهم الآخر فإنه يشكل حدَّ الواقع. إنّه سور غير مرئي، يحطمّونه أحياناً بردٍّ يوجّهونه إلى الصالة (42). وهكذا تضعنا الإيديولوجيا بين لوني الحياة، الأسود والأحمر، بين الحداد على الأوهام والحداد على دماء الجنود وسواهم؛ وبين جمهوريتين، إحداهما تحترم المؤسسات، وثانيتهما الاختلاف.

سوسيولوجيّاً وميديولوجيّاً (Médiologie، مصطلح من ابتكار ريجيس دبريه Régis Debray، را. علم الاجتماع، تعريب فؤاد شاهين، بيروت، دار الطليعة، 1996)، تتشابك وتتنازع حاليّاً المجتمعات الإيديو تكنولوجية والجماعات المتغالبة على الإيديولوجيا المحلية بسحر التكنولوجيا العالمية. وهنا تزداد صعوبة الفصل المعرفي بين الإيديولوجي المحض وبين التكنولوجي السّاحر؛ ولكنّ مسرح الدم يتمادى في مسارات تحوّله المدِّمر من فلسطين إلى الصومال والسودان، مروراً بلبنان والعراق وسورية واليمن... وليبيا... وما برح الساحر الإيديولوجي (في مجلس الأمن، مثلاً) يتلاعب بمسارح شعوب هذه المنطقة المصابة بداء الوهم، الذي تخاله علماً ـ وخصوصاً، علماً دينياً ـ وهو في واقعه السوسيولوجي نتاج عقليات سحرية ـ شعرية، يُدار من داخله وخارجه، ومن قريب وبعيد، يُصوَّر لها أن العيش العادي مستحيل في هذا الكوكب، وأنَّ العيش الأرغد سيكون في كواكب أو جنَّات أخرى، متخيَّلة، حتّى بالمعنى العلمي الدقيق.

والحال، هل أزمة منطقتنا المسلمة هي من نتاج مسارات انتقالنا البطيء من الإيديولوجي إلى الإيديو-تكنولوجي، أم هي إسقاطٌ غربي عليها لنماذج مُفبركة، قطباها الاستعمار بالاستثمار، والحرب بالإيديولوجيا ؟ صحيح أن تحويل العادات الاجتماعية الطبيعية إلى عبادات يفضي إلى تقديس الإيديولوجيات السائدة، فيحول بذلك دون تحليل العلاقات الاجتماعية (المعاملات)، كما هي؛ وعليه، يُحال دون تغير الإيديولوجيات المحلية، رغم تغيّر العالم وأفكاره. لكن افتقار هذه المنطقة الموؤودة إلى محرّك إيديو- تقني توحيدي، جعلها عُرضةً لكل غزوات الإيديولوجيات الوافدة (الماركسية والليبرالية في طور؛ ثم النيوليبرالية والسلفية في طور آخر) المتغالبة على أراضيها (أفغانستان والغرب)؛ ولكنْ بلا أنموذج دامج، قابل للتطبيق حسب مواصفات كل بلد من جهة، وحسب خصوصيّات كل مدار إقليمي من جهة ثانية. هنا سنضرب مثل المنعطف اللبناني، من زاوية الاستثمار الطائفي ـ هو إيديولوجي بامتياز ـ في السياسة المحلية والإقليمية.

الاستثمار الإيديولوجي في السياسة:

يُقال عندنا أنَّه «لا شيء يأتي من الغرب يَسُرُّ القلب»، فنخال أنَّ ما عندنا من بُنى قبليّة مزوّدة بصواعق إيديولوجية، يكفينا للممانعة أو حفظ الذات. ونرى أنَّ ما حدث وما زال يحدث على أرض فلسطين لم يكنْ كافياً للاستعبار والاستبصار بما ينتظر لبنان ويحيطه من إحنٍ ومحن. الحاصل أننا بعد محنة لبنان (1975 ـ 1989) لم نتمكَّن من انتزاع الصاعق الإيديولوجي (الطائفي ـ بين المسلمين وغيرهم، والمذهبي ـ بين المسلمين أنفسهم) بتحويل أو تطوير البنى القَبَليّة إلى بُنى

اجتماعية تدامجية أو تكاملية، تشي بمسارات نهوضية جديدة (دمج القبائل في مجتمع متمّدن؛ إنتاج هذا المجتمع لدول قارَّة، لا بالتوريث السياسي، بل بالشراكة السياسية وتداول السلطة). في الشرق، الواحد يحكم المتعدّد بقدر ما يتحكَّم الوهم وكل إيديولوجياته بالعلم وكل اختصاصاته. في لبنان، يعود النظام القَبَلي الطائفي، منذ 1860، إلى نمط الإقطاعية العسكرية الشرقية (حيث كل قبيلة جيش ونواة دولة)، وحيث نظام الملل العثماني، المتقلب بين سلطنة وخلافة، على خلفيَّات امبراطورية مؤدلجة مذهبيّاً (سنَّة وشيعة)، ظلَّ كامناً في البلدان العربية المُصابة، بعد 1925 وحتى اليوم، بمختلف أمراض العثمنة والغربنة معاً. ففي ظلّ الانتداب الفرنسي (1918 - 1943) مكث الصاعق الإيديولوجي المركّب، الطائفي والمذهبي معاً، في نفوس المواطنين وفي سلوكهم ونظامهم السياسي (اعتماد المحاصصة الطائفية بشكل موقّت). ومنذ الاستقلال اللبناني (1943/11/22) حتى اندلاع الحرب الأهلية (1975/4/13)، كان زعماء الاستقلال «أقل طائفية ومذهبية» و«أكثر استقلالية وانفتاحاً» من أسلافهم في ظل الانتداب الفرنسي. والحال، كان إصلاح الطائفية بالديموقراطية ـ مثلاً ـ مُمكناً، لو أنّ الصاعق الطائفي جرى انتزاعه واستبدال محرِّك التقدم العلمي والتعليم الحديث به. لكنَّ جمود المحيط العربي على بُناه البدوقراطيّة، حال وما زال يحول دون خروج لبنان، وأي بلد عربي آخر، من سجن التعصّب إلى رحابة الابتكار الحرّ ونشر الأفكار الجديدة في المجتمع ومدارسه وجامعاته، وصولاً إلى مؤسسات دولته (وهي دولة شراكة Co-État مبدئياً، لكنها عمليّاً دولة ـ شركات، على غرار النمط الغربي ما بعد الحرب العالمية الثانية). وبعد، أثبت ورثةُ زعماء الطوائف، إبان الحرب الأهلية حتى اتفاق الطائف وما بعده، أنهم أكثر طائفيةً وتبعيّة من آبائهم، ولو بشعاراتٍ حديثة الأدلجة... واليوم، نتساءل: هل سيكون الأحفاد الورثة، بعد 2015، علمييّن وديموقراطيين ـ وقد باتت دول المحيط العربي على محكّ الصواعق الإيديولوجية المؤصّلة محلياً والوافدة، وأقلّ استجداءً لعُملات الخارج؟ يُقال إنَّ ما أفسد النظام الطائفي اللبناني هو صاعق إيديولوجي مركّب من المال السياسي والمخابرات الأجنبية والسلاح ـ وكأن العقلية القبلية الطائفية بريئة مما حدث ويحدث.

في أيامنا، تراكبتْ أزمتان: أزمة دول بلا قادة استقلاليين، وأزمة زعماء نثاريش (Nouveaux Riches) متكالبين على المال السياسي ـ وهو أخطر أسلحة العنف ـ الذي يمحو الذاتية الوطنية أو الهوية القومية، تماماً مثل الجعفيل أو هالوك الزّرع. وبدلاً من إصلاح ذات البين اللبنانية، جرى منذ 2011 الاستسلام لمُجريات التحولات في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، فكانت إدامة الأزمة اللبنانية دليلاً على إدامة الإخفاق السياسي أو سوء التدبير. وعليه، تحوّلت الزعامة الطائفية ـ العائلية

من قيادة إلى عبادة نرجسية للزعماء الاسترلاميين (الزبائنيين) الذين يطبّقون طاووسيتهم السياسية على بغلية اجتماعية (طائفية ومذهبية علناً). ولكنْ، كما أشرنا سابقاً، كل سلطة لا تنشد العدالة التوزيعية أو المشاركة، هي سلطة مارقة، وبالطبع سارقة ومدمّرة. وبينما يتبارى «زعماء الطوائف» في لبنان، على نهب ما بقي من جمهور مقيم وأموال، وعلى توريث الزعامة ورساميلها السياسية والمالية لأولادهم، تواصلُ المحنةُ التوريثية تفجير صواعقها في كل بلد عربي يسعى حاكمه إلى نقل جينته السياسية لذريته، ولا أحد هنا يعتبرُ بما حصل ويحصل في محيط لبنان العربي. فمنذ 1992 حتى 2015، وتحت ستار «الديمقراطية التوافقية»، وفي فضاء وهم «الليبرالية الجديدة» غرباً، يتوحَّد ويتضافر حيتان المال وغيلان الطائفية على أرض لبنان، وهم يستولدون الأزمات من رحم حروب محلية سالفة وحروب إقليمية معاصرة ومتمادية (شغور رئاسة الجمهورية منذ 2014)؛ تمديد مكرَّر للمجلس النيابي منذ 2013؛ تعطيل مجلس الوزراء، التمديد مرتين لقائد الجيش؛ ولا موازنة منذ عقد ونيّف؛ ولا قانونَ انتخابيّاً يمهّد لتداول السلطة الخ.). وإنّما في ظروف التعطيل السياسي ـ وهو تعطيل إيديولوجي لإعمال العقل العلمي ـ إمّا إصلاح النظام المعطّل، وإما هيئة تأسيسية لنظام سياسي جديد، بعد انفجار أمني كبير... وانهيار اقتصادي أكبر... وبطبيعة الحال، تهجير المزيد من المقيمين اللبنانيين ومن اللاجئين السوريين والفلسطينيين.

يُقال أنَّ الأحزاب السياسية العربية الحديثة (القومية، الليبرالية، العلمانية أو اليسارية...) قد أخفقت بنسبة مئة بالمئة فقط. ونقول: لكنْ أين نجحت أحزابُ الحكّام العرب وأنظمة استبدادهم الملكي والجمهوري؟ (را.خليل، التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة، وشيعة لبنان والعالم العربي، بيروت، المؤسسة العربية).

خلاصات... ومساءلات جديدة

1- حتى اليوم، يقدّم الفكر الغربي «الليبرالية» على أنها مدرسة فكرية، لا مجرَّد إيديولوجيا بين إيديولوجيات أخرى قابلة للتثاقف. فيما ذهب الفكرُ العربي (المسلم عموماً) إلى تعريب الليبرالية تارة بلفظ التسيّب، وتارة بلفظ التحرّر أو التحررية. ونشب سجالٌ غير متكافئ منهجيّاً بين أهل الحلاّنية (العلمانية، في تعريب عبدالله العلايلي) أو الليبرالية الجديدة، وبين أهل الحل والعقد أو الإسلامجيّة الجديدة (الإسلام هو الحل). لكن أي إسلام (القرآني، التاريخي، الميتاتاريخي) وأيّ ليبرالية جديدة (يُستبدل بها الاستثمار ـ ومنها استثمار الحروب ـ بالاستعمار)؟

ـ قرآنياً، العبادة شهادة (علم ومعرفة واعتراف)، إذ لا تنطوي العقيدة القرآنية على فكرة (مذهب)،

بل فكرة سبب، بمعنى وسيلة (والحزب وسيلة، كما قال المعرّي: إنما هذه المذاهب أسباب... لجلب الدُّنيا إلى الرؤساء).

ـ والشاهد القرآني يُحيل إلى دلالات خاصّة بالمذهب (École)، سيجري استثماره في معظم الإيديولوجيات السياسية الإسلامية ولا سيما عند الفِرق الكبرى، كالسنّة على اختلافهم، والشيعة على تنوّعهم: ملّة، أمة، دين، حزب، أهل البيت... ولكنْ بين هذه المفُردات، جرى اعتماد مفردة الدّين (بمعنى النهج أو الصّراط) أكثر من سواها لتوصيف الإسلام في نسخته القرآنية.

إنمّا جرى غرباً إدراج «الإسلام القرآني» في عداد ثقافات العصر أو إيديولوجياته القابلة للتناول والتداول، وكأنّ الإسلام ليس ديناً، أو كأنّ المسلمين ليسوا أمّةً ذات هويّة عظمى بين أمم كبرى أخرى. ومما لا ريب فيه هو أنَّ هذا التصادم الإيديولوجي كان يمكن تحويله من مسار التنافر إلى مسار التفاكر (التعارف بالحوار)، لو لم يحرّكه صدامُ مصالح الدول، على خلفّيات إيديو ـ تكنولوجية يجري إسقاطها، مسرحياً وإعلامياً، على شعوب مسلمة، لا تملك سلاحاً للممانعة والمقاومة سوى سلاح العقيدة.

2- ليست معتقدات الجماعات «ملهاة أطفال على شواطئ الأبدية»، كما خالها أفلاطون، وكما طوّرتها الليبراليات الغربية، القديمة والمتجدّدة. والمعنى هو أن معاناة المسلمين، المحُاَرَبين على أرضهم، لم تعدْ ديارهم «ديار سلام» كما تمنّوا، بل صارت «أرض حروب» يُضرمها ساحر إيديولوجي عالمي، بشعارات إيهاميّة، منها إيهامهم بأنَّ تأخّرهم التقني يعود إلى إسلامهم، إلى إيديولوجيا كتابهم أو مذاهبهم، وليس إلى تعطيل عقولهم، واستثمار مشاعرهم في معارك لفظيّة، طالما نهى القرآنُ عن التورط فيها.

3- صحيح أن النظرية أو الإيديولوجيا تظلُّ فَرَضيّة ما لم تمُارَس. ولكنْ ما كلُّ ما يعتقده الإنسان الإيديولوجي، ويتخيّله شِعراً أو سحراً، قابلاً للتحقّق. إنّ محو الذات المسلمة يُعزى إلى «إسقاط التدبير» ـ إسقاط العقل السياسي كتدبير -، وهذه هي المأساة الكبرى التي تجتاح عوالم المسلمين المتكاثرين في آسيا وأفريقيا، والمنتشرين في أوروبا وأميركا وأستراليا، ولكن بدون تطوير عقلانية إسلامية، تحوِّل أجنّةَ الدول المسلمة، إلى دول كاملة، غير مُجهضة ولا شوهاء (الصومال، أفغانستان، العراق، سوريا، لبنان، اليمن... وقبلها كلها، فلسطين). وتالياً، ليس مصادفةً شنّ الغرب «الغرب «الليبرالي»، هذه الحروب على الإرهاب، طالما رعاه واستخدمه في مرحلة حروبه الباردة.

4- من الوهم خفض تاريخ الناسيّة المحمّدية أو عالم المسلمين، إلى مجرّد تصّورات إيديالية،

إيديولوجيّة، فوق الواقع البشري، لكأنّ الإسلام شعارٌ يُحيل إلى الشّعر؛ بل كأنّ المسلمين مجرّد مُهاجرين إلى الله، ولا يعنيهم كثيراً التّمتع بدنياهم المسخّرة لهم ولخلفائهم في الأرض (كما جاء تكراراً في القرآن وفي الفتوحات القرآنية التي جعلت عالم المسلمين من أكبر المدارات الحضارية الراهنة). فما يفتقرُ إليه عالمُ المسلمين الحالي هو تدبير علمي لأموره وشؤونه، بتطوّر، لا بتوهّم إعجازي.

5- إنّ الصواعق الإيديولوجية المزروعة في بُنى المجتمعات المسلمة، وفي ذُهانات أو انفصامات أفراد من بنيها، هي التي تدّعي «الإعجاز» حيث يصعبُ «الإنجاز» ـ فكان سيل فتاوى «المعجزات» الذي مهّد لما نشهد اليوم من حروبٍ على أرض القبائل المسلمة. ومع ذلك، هناك مَنْ يدّعون إمكانات التحوّل الخيميائي من الوهم إلى العلم، من السحر إلى العقل العلمي (التحليلي والنقدي بطبيعته)، ومن اللادين (التكفير) إلى ديانات مُتشدّدة.

6- في التطوّر تندلع مسارات التحويل الإيديولوجي، عبر تغيّر العادات والعبادات؛ كما حدث غرباً على مدى قرون، وكما يحدث حالياً في عالم المسلمين المتشظّي ـ ولكن بعد احتراق الغابات، يأتي المطر وتنهض البذور من رمادها. إننا نشهد انفجار المآزم في إيديولوجيا الإنسان المسلم، حيث بلغ ذروتَه مسارُ أنسنة المسلم العادي بالخارق، نعني مسار قدسنة المدّنس بالمُنَزّه أو «المعصوم» غير المأموم، كما في معظم إيديولوجيات المذاهب السياسية «المتأسلمة» خارج القرآن.

7- ختاماً، هل الإسلامُ المعاصر مألفة إيديولوجيات، وثقافات وسياسات؟ وإذا كان كذلك، فكيف سيكون ديناً جامعاً، مجدّداً في ضوء العلم والعقل والتنوير التعارفي؟

الإيديولوجيا كما يراها مؤسِّسُها

فلسفة من أجل الجمهورية

ليليان موري Lilian Mory [*]

في 20 حزيران سنة 1796، قرأ واضع مصطلح الإيديولوجيا دستوت دو ترايسي Destut de Tracy أمام طلاب «العلوم الأخلاقية والسياسية» في المعهد الوطني في فرنسا خطاباً تحت عنوان «بحث في القدرة على التفكير» Mémoire sur la faculté de penser.

الباحثة الفرنسية ليليان موري اعتمدت مقطعين من نصّ الخطاب المشار إليه، لتبني عليها مقالتها. في هذين المقطعين يقدم ترايسي من خلالهما مشروعاً لفلسفة جديدة تقوم على اعتبار الإيديولوجيا «علم» الإنسان، و«علم» المجتمع في الوقت عينه. وأما العنوان الذي وضعته الكاتبة لتقرأ هذه الفلسفة فهو «الإيديولوجيا..فلسفة من أجل الجمهورية».

المحرر

بين إيدينا هنا ولادة كلمة جديدة، ستأخذ بشكل سريع للغاية، معنىً مُختلفاً عن المعنى الذي محَضَها إياه مُخترعها. وبذلك سوف تنتقل من المعنى المُوجب إلى المعنى السالب. إن مُصَنّف «بحث في القدرة على التفكير» يندرج تماماً في إعادة تنظيم مُؤسّسية للتعليم العامّ في فرنسا. وهي إعادة تنظيم ناتِجة عن الثورة التي يُفترَض بها مُواصلة العمل على مستوىً فكري وبالتالي إتمامه. ذلك هو الرابط الوثيق بين الأحداث السياسية والمؤسّسات التي نَجمت عنها، وهو الأمر الذي يمنح مشروع ترايسي كل قيمته.

---

*- باحثة وعضو فخري في المركز الوطني للأبحاث العلمية (CNRS) فرنسا **Centre National de Recherche Scientifique**.

- مصدر المقال: **www.bibnum.education.fr\sites\dfaut\destutt-de-tracy-analys.dpf**

- العنوان الأصلي للمقال: **Une philosophie pour la république**

- تعريب: عماد أيوب.

لكن أليسَ مُفيداً ابتداءً، أن نُقدّم باختصار للكاتب ونبذة عن المعهد الوطني الذي أُسِّس بفعل الاتفاقية وبموجب قانون 3 بروميير سنة 4، أي في 25 تشرين الأول عام 1785.

دستوت دو ترايسي (1754-1836)، هو من ذرّية إخوة آل ستوت Stut الأربعة الذين جاؤوا من قبرص إلى فرنسا خلال حرب المئة عام، حيث انضمّ إلى السلك العسكري. لكن يُعتقَد أن الحِسّ الفلسفي قد فَتَنَه لأنه بعد ذهابه إلى فوج ستراسبورغ، حجَّ إلى فرناي Ferney لتبليغ التحيّة لِمن يُمثّل القرن الثامن عشر، وهو الشاعر فولتير.

اختار دو ترايسي، النائب النبيل عن مدينة بوربون إبان زمن الهيئات العامّة États généraux في أيار 1789، أفكار الثورة وجاهر بالدفاع عنها في وجه انتقادات الفيلسوف الإيرلندي إدموند بورك (1729-Edmund Burke 1797)، وذلك في «رسالة» عامّة (1790). نجد في الرسالة تقريظاً لكتاب مونتسكيو (روح الشرائع) الذي قال ترايسي عنه: «لم يبقَ على أعزائي الفرنسيين إلا أن يضعوا قوانين حكيمة بحماية الآداب، ومن خلال تأسيس تربية عامّة جيّدة (1)».

بالتأكيد، إن هذه المهمّة هي التي أَعدَّ لها ترايسي عملَه، و«البحث» هو المَعلَم الأول لها.

إن ترايسي مدين بنشأته الفلسفية للثورة، ولكن للجانب المُظلم منها. سُجِن بوصفه اِرستقراطياً وحُكِم عليه بالموت، إلاّ أنه نجا من ذلك بفضل الانضباط وموت روبسبير Robespierre. وكي لا يُضيع وقتَه عَكَفَ على دراسة عمل دليله الفكري الفيلسوف كونديّاك Condillac. بذلك نحن نقرأ في مقدّمة «بحثه»:

لقد عَرَضَ كونديّاك Condillac في كتابه الرائع (بحْث في الأحاسيس Traité des sensations 3) عدداً كبيراً من آثار الإحساس في الإدراك، مع تحليل دقيق وواضح لا يبقى معه أي أمر مُريب حول أصل أفكارنا. إن هذا المُؤلّف يبدو لي، من خلال هذه العلاقة، مُتقَناً بحيث إنّه نال كل ما يتمنّاه، ويمكن القول إن تمثال كونديّاك يُعلّم الناس كيف يتغيّرون داخلياً من خلال أحاسيسهم. هذه هي النقطة الأولى المُوضَحة.

لكن ما دامت أحاسيسنا وأفكارنا التي تنتج منها ليست، كما برهَنَ كونديّاك، سوى تغيّرات داخلية في كينونتنا، وما دامت أنها بحدّ ذاتها لا تشتمل على أي شيء يُحدّد لنا مصدرها، كيف نتعلّم إرجاعها إلى الكائنات التي هي أسبابها المُوجبة؟ كيف نكتسب المعرفة بهذه الكائنات؟ تلك واقعة ثانية تحتاج إلى الشرح. ولذا أنوي تناول هذه المسألة لأنني ما زلت أعتقد بأنها لم تُعالَج، ولأن حلّها ضروري من أجل إكمال تحليل الإدراك. يسرّني الإضاءة على هذه النقطة الهامّة.

وعلى هذا النحو، يُكمل «بحث في القدرة على التفكير» نظريته في تحوّل الأحاسيس إلى أفكار، انطلاقاً من فلسفة كونديّاك، ولا سيّما (بحث في الأحاسيس)، لكنّه يربط الأحاسيس بعدة أشياء مُتنوّعة أدّت إلى ظهور تلك الأحاسيس وشكّلت بالتالي «الأسباب المُوجِبة» لها.

بين الكلمات والأحاسيس

لنلتفت الآن إلى الحضور الذي يُخاطبه ترايسي Tracy، أي الصف الثاني في المعهد.

إن المعهد الوطني للعلوم والفنون (3)، مثله مثل المدارس الرئيسية التي سنتناولها في ما بعد، موجود منذ صدور قانون 3 بروميير سنة رابعة، والذي يُنظّم التعليم العام في الجمهورية (دونو Daunou هو مُقرّر المعهد). حلَّ المعهد محلّ الأكاديميات الملكية القديمة وهو مُعَدّ: «أولاً، لإتقان العلوم والفنون بواسطة الأبحاث المُتواصِلة ونشْر الاكتشافات والمُراسلة مع العلماء والأجانب؛ ثانياً، لمتُابعة الأبحاث العلمية والأدبية، وفقاً لقوانين وقرارات مجلس الإدارة التنفيذي، التي تَهدف إلى المنفعة العامّة ومجْد الجمهورية».

لتلبية هذا الهدف بشكل تامّ، يُقسَم المعهد إلى ثلاثة صفوف تتضمّن فروعاً عدّة. الصف الأول هو صف «علوم الفيزياء والرياضيات» ويتضمّن عشرة فروع، بدءاً بالرياضيات وصولاً إلى «الاقتصاد الريفي والبيطري». الصف الثالث هو صف «الأدب والفنون الجميلة»، ويتضمّن ثمانية فروع أولها فرع «القواعد».

هنا تحديداً يُعبرّ ترايسي عن أسفه في الفصل الأول من الجزء الثاني من كتابه:

ثمّة دليل على أنكم تُريدون البحث في هذه القدرات نفسها من خلال كل الجوانب، وهو أنكم ألّفتم الفرع الأول من المُحلّلين والنفسانيين. لا شكّ في أنّ عليكم أن تتحسّروا لعدم رؤية النحويين قربهم: لأن تشكيل الأفكار يتوقّف على تشكيل الكلمات، كما سنرى في التَتِمّة.

وفعلاً، فإن الصف الثاني، صفّ «العلوم الأخلاقية والسياسية» المَقسوم إلى ستة فروع، أولها فرع «تحليل الأحاسيس والأفكار»، يتضمّن طبيباً عالِماً بالفسلجة physiologist : إنه كاباني Cabanis (1757-1808). وقرأ كاباني في الفرع، في السنة ذاتها، بحثاً طويلاً يتمحور حول «العلاقات بين المادّي وبين المعنوي عند الإنسان»، حيث يقول التالي:

من خلال اجتماع كل المواهب وكل الأبحاث، يمكن اعتبار المعهد موسوعة حقيقية حيّة؛ وفي حال تلقّى إعانة من خلال تأثير الحكومة الجمهورية، يمكنه بلا شكّ أن يصبح بسهولة مسكناً أبدياً مَليئاً بالنور والحرية (4).

إن العلم الذي يشغلنا جديد بحيث إنّه ليس له اسم. لا شكّ في أن الفرع الأول من هذا الصف أُفرِدَ بشكل خاصّ لِتطور العلم؛ وهذا الفرع يُدعى فرع تحليل الأحاسيس والأفكار. لكن هذه الكناية ليست اسماً البتّة؛ إضافة إلى ذلك، هي تُشير إلى العمل الذي ينبغي الاشتغال عليه، لا العلم الذي يجب أن ينتج من هذا العمل [...] لأن كل علم هو نتاج تحليل موضوع ما، لا التحليل ذاته. بالتالي، إن نتاج تحليل الأحاسيس والأفكار لم يُسَمَّ.

في شتاء عام 1795 حَدَثَت في باريس تجربة تربوية هي، بالرغم من طبعها الزائل، تبقى غريبة، بحيث نشعر بآثارها حتى أيامنا هذه. إنها «دار المعلّمين سنة ثالثة» التي نظّمها لاكانال Lakanal، مُقرّر المشروع.

لا تُخاطب دروس «الدار» الطلاب الشباب الجَهَلة، بل الطلاّب الراشدين المثُقّفين. والهدف ليس تعليمهم مادّة، بل، الأسلوب الأفضل لتعليم المادّة. ونقرأ في تقرير لاكانال:

في هذه الدور، ليست العلوم إذاً هي التي سنعلّمها، بل فنّ تعليمها؛ عند التخرّج، الطلاّب ليسوا مُثقّفين وحسب، بل هم قادرون على التعليم (5).

وشارك في هذه المؤسّسة شخصيات نافذة، مثل لاغرانج Lagrange ولابلاس Laplace ومونج Monge في الرياضيات، برتولي Bertholet في الكيمياء، إضافة إلى فولني Volney في التاريخ. وعُيّنَ برناردان دو سان-بيير أستاذ كرسيّ الأخلاق، ومن حسن الصدف أن تمثاله يُقابل مُدرّج حديقة النباتات، حيث تنعقد حلقات الدرس.

غارا Garat هو الشخص الذي كُلّفَ بإعطاء درس الفلسفة، وإليكم الكيفية التي يشرح بها العنوان الذي أعطاه للدرس: «تحليل الإدراك».

اعتمدْتُ تسمية لوك Locke الذي عنْوَنَ كتابه: دراسة في الإدراك البشري. لا شكّ في أن هذه الكلمات، دراسة في الإدراك وتحليل الإدراك، تُشكّل جملة، بدلاً مِن مجرّد اسم لشيء. إنها تُشير إلى عمل شيء، بدلاً من الشيء نفسه. هذه ليست تسمية، ولكن هذه الكلمات تعني بوضوح وباختصار شديد ما ينويه المرء: إنه الجزء الأساسي(6).

«غارا» Garat هو صحافيّ قبل الثورة ـ كان مُحرّراً في مجلّة (عُطارد فرنسا) Mercure de France. أصبح نائباً عن بلاد الباسك التي هي مسقط رأسه. شَغَلَ منصب وزير العدل ثم الداخلية بين تشرين الأول 1792 وآب 1793 أبلغ لويس السادس عشر بقرار إعدامه في كانون الثاني 1793.

بعد ثرميدور (تموز 1794)، أعطى دروساً في تحليل الإدراك في دار المعلمين. في سنة 1795

عيّنه مجلس الإدارة عضواً في المعهد (الصف الثالث ثم الصف الثاني). ثم عيّنه بونابرت عضواً في مجلس الشيوخ، ثم حصل على لقب «كونت الأمبراطورية».

في سنة 1830، بعد شطب اسمه من المعهد إثر إعادة الملكية، عاد غارا إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية مع لويس ـ فيليب. ولقد رفض غارا Garat، استناداً إلى البراهين ذاتها التي استند إليها ترايسي، مصطلحي «ميتافيزيقا» و«علم النفس». لكنه، كما علمنا، وافق على الكناية التي رفضها ترايسي بشدّة. وختَمَ ترايسي:

أُفضّل إذاً، كثيراً، تبنّي اسم إيديولوجيا، أو علم الأفكار.

هذه هي مزايا اللفظة الجديدة بحسب مُخترعها:

إن كلمة إيديولوجيا كلمة حكيمة للغاية، لأنها لا تفترض شيئاً مشكوكاً فيه أو مجهولاً؛ هي لا تُذكّر بأي فكرة عن السبب. لذلك فمعناها واضح جدّاً للجميع، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى معنى الكلمة الفرنسية فكرة؛ لأن كلاً منّا يعرف ما يعنيه بفكرة، وإن كان القليل من الناس يعرف ما تعنيه.

هذا صحيح على نحو دقيق في هذه الفرضية؛ لأن إيديولوجيا هي الترجمة الأدبية لعلم الأفكار.

[...] ولهذه الكلمة مَزِيّة أخرى: فعندما تُعطي اسم إيديولوجيا للعلم الذي ينتج من تحليل الأحاسيس، فإنك تُشير في الوقت عينه إلى الهدف والوسيلة؛ وإذا اختلفت عقيدتك عن عقيدة الفلاسفة الآخرين الذين يُلقّنون العلم نفسه، فسبب ذلك قدّمناه سلفاً، وهو أنك لا تبحث عن معرفة الإنسان إلا في تحليل قدراته؛ إنك ترضى بتجاهل كل ما لا يكتشفه التحليل.

إن كلمة إيديولوجيا التي اخترعها ترايسي تملك كل أنواع الميزات. مثلاً، يتحاشى غارا كلمة «فكر» التي انتقدها ترايسي في بعض الأسطر من الفصل نفسه:

إن كلمة فكر صُنعت على نحو سيّئ، وأيضاً معظم الكلمات التي نستخدمها؛ وهي تأتي من فعل (وَزَنَ) أو (قارن): والحال أن (قارن) يعني أدرك علاقةً ما. لكن العلاقة ليست سوى أحد الأحاسيس التي قد نتعرّض لها، وهي ليست الإحساس الأول. إن إدراك الأحاسيس والذكريات والرغبات، كلها تُعدّ آثاراً لقدرتنا على التفكير: لذلك أودّ أن أُطلقَ عليها اسماً أكثر عمومية هو «إدراكية حسّية» Perceptivité أو القدرة على الإدراك؛ لكنني لا أجرؤ على رفض كلمة فكر. يجب أن يمتلك المرء سلطة كبيرة لتغيير كلمات علم من العلوم. لكن هناك المزيد.

علم ما وراء الفكر

إذا كان ترايسي يرفض كناية «غارا» Garat ـ «تحليل الإدراك» ـ فإن هدفه، بخلاف الدرس الذي ألقاه الأخير (غارا) في دار المعلمين، أشمل. فهو لا يقتصر على دراسة الإدراك، بل يفحص «آثاره». وتمتدّ هذه الآثار إلى ما وراء «الفكر» البسيط الذي ليس سوى نقطة انطلاقها:

...] من دون شكّ، لا أحد سينكر أن المعرفة الناتجة من توالد أفكارنا هي أساس فنّ إبلاغ هذه الأفكار، القواعد؛ بل هي فنّ ترتيب هذه الأفكار نفسها وتفجيرها لتنبثق منها حقائق جديدة المنطق؛ كما أن هذه المعرفة هي أساس فنّ تعليم ونشر الحقائق المُكتسبة، التلقين؛ وأساس تكوين عادات البشر، التربية؛ أساس أهمّ فنّ في تثمين رغباتنا وضبطها أيضاً، الأخلاق؛ وأخيراً أساس أكبر هذه الفنون التي يجب أن تتعاون كلها من أجل نجاحه، إنه فن ضبط المجتمع بطريقة يجد فيها الإنسان المزيد من المعونة، وقدراً أقل من الإزعاج من قبل أشباهه.

هذا هو السبب الذي جعل ترايسي يباشر العمل ويُحقّق هذا البرنامج. ولعل «البحث» الذي قدّمه في المعهد هو جزء منه، بعد أن رسم تصميماً للخطّة.

بدأ ترايسي بتأليف كتاب تربوي في ثلاثة مُجلّدات، خُصِّصَ ليكون «في متناول المدارس الرئيسية». قامت دار المعلّمين، من حيث المبدأ، بإعداد الأساتذة لهذه الدور، التي أُنشِئت لتحلَّ محل المعاهد اليسوعية القديمة.

يتضمّن المُجلّد الأول، الذي ظهر في عام 1801، (عناصر الإيديولوجيا) أو (إيديولوجيا بالمعنى الحقيقي لكلمة إيديولوجيا). في حين يأسف الكاتب شديد الأسف بسبب إلغاء المدارس الرئيسية، أو بشكل أدقّ، بسبب الاستعاضة عنها بالمعاهد النابليونية، استُكملت الطبعة التالية من الكتاب نفسه بـ «خُلاصة»، أي مُلخّص الكتاب. والجملة الأولى من الخُلاصة: « الإيديولوجيا جزء من علم الحيوان».

في أيامنا، يُعدّ هذا التأكيد المُدهش مُهمّاً، لأن ترايسي يُشدّد كثيراً على أن عمله ناقص، بقدر ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعمل زميله وصديقه «كاباني» Cabanis. إذ أنّ ترايسي نفسه يدرس كيفية ارتباط الأحاسيس والأفكار بالأشياء الخارجية وكيف تسمح هذه المعرفة بتحديد تلك الأحاسيس والأفكار. وإذاً، فمن خلال تماثل بسيط، نكتسب حدود الجسم أو معرفة الأنا.

بيد أن كل هذا لا يُخبِر شيئاً عما يجري داخل الجسم، بما كان يُسمّى في ذلك الوقت «مركز الاحتساسات في الدماغ» sensorium. والحال أنه، وقد رأينا ذلك، ما دامت المعرفة المتُولّدة من

الإدراك مادّية، فمن غير الممكن اختزال الجانب المادّي من الفكر، لفهم طبيعته. بالتالي، فإن « الإيديولوجيا » التي هي فلسفة، هي «علم» كذلك.

المُجلّد الثاني هو «قواعد»، والثالث الذي أهداه ترايسي إلى كاباني Cabanis هو «المنطق».

في وقت لاحق، وتحديداً في سنة 1817 نَشَرَ ترايسي «بحث في الإرادة وآثارها» (8) الذي هو، في آنٍ واحد، بحث أخلاقي واقتصادي سياسي. وهنا على العكس، يُخاطب ترايسي رجال الفعل (hommes d'action)، وبينما امتلك بعض الصدى في فرنسا، حيث أدّت إعادة المَلَكية إلى حرمانه من منفعتها، فقد كان له صدى في الولايات المتحدة.

كان ترايسي يتبادل الرسائل مع الرئيس الثالث للولايات المتحدة توماس جيفرسون، حيث تعرّف ترايسي إليه عندما كان الأخير سفيراً للولايات المتحدة في فرنسا بين عامي 1785 و1789. استطاع جيفرسون تنظيم جامعة فيرجينيا عبر الاستعانة بكتابات ترايسي.

وهكذا، نجد أن ترايسي لبّى بشكل تامّ البرنامج الذي كان قد حدّده لنفسه. الأمر الذي لا يمنع أن تُختزل مكانته في تاريخ الفلسفة، حتى في تاريخ الأفكار. هل السبب يكمن في صعوبة تصنيف عمل ترايسي، الذي هو فلسفة وعلم في آن؟ أم السبب، ـ وهذا مُتوافق، كما يقترح بيير ماشيري Pierre Macherey، هو أن الإيديولوجيا في الأصل «استبقت دلالتها الحاضرة»؟

في سنة 1970، ظهر في العدد 151 من مجلّة (الفكر) مقال لويس ألتوسير Louis Althusser بعنوان « الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة»(9). مما جاء فيه:

إننا نعلم أن عبارة «إيديولوجيا» اختُلِقَت على يد كاباني وترايسي وأصدقائهما الذين أسندوا إليها موضوع النظرية (الجينية) للأفكار. بعد مرور خمسين سنة، استعاد ماركس المصطلح وأعطاه معنىً مُختلفاً. الإيديولوجيا، إذاً، هي نسق الأفكار، والتمثيلات التي تُسيطر على ذهن إنسان أو مجموعة. إن الصراع الإيديولوجي الذي يخوضه ماركس في مقالاته في مجلّة (Gazette rhénane) لا بدّ من أن يضعه في مقابل هذه الحقيقة، وأن يُجبره على تدقيق النظر في إدراكاته الحدسية الأولى.

الواقع أن قراءة «بحث في الإرادة وآثارها» قادت ماركس وإنجلز Engels إلى أن يُعبرّوا في كتابهما (الإيديولوجيا الألمانية)(10) عن التالي:

إن السيد ترايسي يجتهد في إثبات أن الملكية والفردية individualité والشخصية مُطابِقة، وأنه في الأنا هناك أيضاً ما يخصّني (le mien)، ويرى فيها أساساً طبيعياً للملكية الخاصّة.

ونقرأ في صفحات لاحقة من الكتاب:

عندما يقول البرجوازي قليل النظر للشيوعيين: عندما تُلغي الملكية، أي وجودي بوصفي رأسمالياً، ومالكاً عقاريّاً، وصناعياً، ووجودك بوصفك عاملاً، فإنك تُلغي فرديتي وفرديتك؛ وعندما تمنعني من استغلالك، فإنك تمنعني من أن أعيش كفرد [...]، يجب على الأقلّ أن يعترف المرء بصراحة وسفاهة هذه التصريحات. بالنسبة إلى البرجوازي، الأمر هو على هذا النحو: هو لا يعتقد نفسه فرداً إلا بمقدار ما هو برجوازي.

إننا نعلم ذلك: كل عمل ماركس هو صراع ضدّ الرأسمالية، وطبعاً، ضدّ البرجوازية. والحال أن موقف ترايسي مُختلف تماماً بل مُناقض. فهو يضع حدّاً للنظام القديم Ancien Régime، وبالتالي يُؤسّس مُجتمعاً برجوازياً مُستقرّاً وسعيداً. وعلى هذا النحو، يمكن القول ان المقصود بـ « الإيديولوجيا »، في أصلها، هو هذا المعنى بالذات، لكن مفهومنا لهذه الصورة للمجتمع تغيّر بوضوح.

لعلّ هذا هو السبب الذي دَفَعَ ألتوسير في إحدى صفحات مقاله إلى إعلان أن: « الإيديولوجيا ليس لها تاريخ». وكتب: من الواضح أنه ينبغي الانخراط في نظريةٍ للإيديولوجيات [...]. سنرى عندئذ أن نظرية الإيديولوجيات تستند في نهاية المطاف إلى تاريخ التشكيلات الاجتماعية، وبالتالي إلى أنماط الإنتاج التي يجري التوفيق بينها داخل التشكيلات الاجتماعية، وإلى صراعات الطبقات التي تنمو داخلها. في هذا المعنى، من الواضح أنه لا يمكن تناول نظرية الإيديولوجيات عموماً، لأن للإيديولوجيات تاريخاً، وهو الذي يقع تعيينه طبعاً بالدرجة الأخيرة خارج الإيديولوجيات وحدها، مع ارتباطه بها.

في المقابل، إذا استطعت تقديم مشروع نظرية للإيديولوجيا عموماً، وإذا كانت هذه النظرية أحد العناصر التي تتوقّف عليها نظريات الإيديولوجيات، فهذا يعني مُقترحاً مُغايِراً في الظاهر، الذي سأُعبّر عنه بالجملة التالية: الإيديولوجيا ليس لها تاريخ.

لنتوقف هنا عند هذه الدقّة الفلسفية، لأنها تتخطّى كثيراً مسار كلامنا. لكن ثمّة شيء أكيد: إن هذه الكلمة التي اخترعها ترايسي والتي بدت له بسيطة وخالية من أي التباس هي في الواقع موضوع يحتاج للتفكير ومن المُستبعد الخروج منه اليوم.

الهوامش

(1)_ Destut de Tracy, "M. de Tracy à M. Burke", in Philosophie, France, 19e siècle, Paris, LGF, 1994.

(2)_Condillac, Traité des sensations (1754), Paris, "corpus", Fayard, 1984.

(3)_Bacsko, B. Une Education pour la démocratie, Textes et Projets de l'époque révolutionnaire, Paris, Garnier, 1982

(4)_Cabanis, P.-J.-G, Rapports du physique et du moral de l'homme, Paris – Genève, Slatkine, 1980.

(5)_Op. cit., p. 471

(6)_Centenaire de l'École normale de l'an 3, Paris, Hachette, 1895 (cité par Pierre Macherey, "L'Idéologie avant l'idéologie", in L'Institution de la raison, Paris, Vrin/ EHESS, 1992, p. 4149-

(7)_Éléments d'Idéologie, première partie, Idéologie proprement dite (réimpression de la troisième édition de 1817), Paris, Vrin, 1970; Éléments d'Idéologie, seconde partie, Grammaire, (réimpression de la seconde édition de 1817), Paris, Vrin, 1970. (لا توجَد طبعة جديدة لكتاب المنطق).

(8)_Traité de la volonté et de ses effets, Corpus, Paris, Fayard, 1994

(9)_Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État" (Notes pour une recherche), Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 81137- (La Pensée, n 151, juin 1970)

(10)_Marx, K., Engels, F., L'Idéologie allemande, Ed. Sociales, Paris, 1976, p. 224.

الإيديولوجية الصهيونية والغرب

رحلة التوظيف من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا

أشرف بدر[*]

تسعى هذه الورقة للإجابة عن سؤال يتعلق بماهية العلاقة بين الاستشراق وكلٍّ من الصهيونية والإسلاموفوبيا كفعل إيديولوجي. تنطلق فكرة البحث من فرضيتين أساسيتين: تفيد الأولى، أن الاستشراق مهّد للصهيونية من خلال محاولة إثبات الحق التاريخي لليهود في فلسطين، وأما الثانية فتفيد بأن ظاهرة الإسلاموفوبيا هي عبارة عن امتداد لظاهرة الاستشراق.

ملخص هذه الورقة يبيِّن أن أعمال بعض المستشرقين مهدت الطريق أمام الحملات الاستعمارية الأوروبية بل عمل بعضهم بشكل مباشر في خدمة الاستعمار البريطاني وحلفائه، وكانت النتيجة أن الاستشراق ومن خلال «المعرفة» راح يوفِّر كل الشروط اللازمة لترجمة القوة وفرض السيطرة الاستعمارية على فلسطين.

المحرر

تنسب المصادر الصهيونية لناثان بيرنباوم (Nathan Birnbaum) ابتكار مصطلح «الصهيونية» سنة 1890، إذ تعرف نفسها كـ «حركة تحرر وطني هدفها عودة الشعب اليهودي لوطنهم واستعادة السيادة على أرض إسرائيل»[2]، وهذا ما ذهب إليه المستشرق برنارد لويس (Bernard Lewis) حيث عدَّ الصهيونية حركة تحرر وطني للشعب اليهودي[3]. بينما يرى عبد الوهاب المسيري أنه من الصعب

*- باحث وأكاديمي من فلسطين.

[2]-Definition of Zionism. https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/zionism.html، Jewish Virtual Library.

[3]- Bernard Lewis، "The Anti-Zionist Resolution"، Foreign Affairs، Vol. 55، No. 1، Oct. 1976، pp. 54- 64. https://www.foreignaffairs.com/articles/israel/1976- 10 -01/anti-zionist-resolution

تعريف الصهيونية وذلك لعدة أسباب، من أهمها أن المصطلح يشير إلى نزعات وحركات ومنظمات سياسية غير متجانسة بل متناقضة أحياناً في أهدافها ومصالحها ورؤيتها للتاريخ أو في أصولها الإثنية أو الدينية أو الطبقية[1]. ومع إقرارنا بصحة ما ذهب إليه المسيري، إلا أن أصول البحث العلمي توجب اعتماد مفهوم محدد للمصطلحات الأساسية التي يدور حولها البحث، مع العلم بأننا سنصطدم بتعريفات مجزوءة للصهيونية، كتعريف قاموس أكسفورد (Oxford Dictionary) لها بأنها: «حركة سياسية اهتمت بشكل أساسي بإقامة دولة مستقلة للشعب اليهودي، وهي الآن تهتم بتطوير دولة إسرائيل»[2]. بالرغم من ذلك، فإننا سنعتمد في بحثنا على تعريف موسوعة السياسة الذي ينص على أن الصهيونية: «دعوة وحركة عنصرية دينية استيطانية إجلائية مرتبطة نشأة وواقعاً ومصيراً بالإمبريالية العالمية، تطالب بإعادة توطين اليهود وتجميعهم وإقامة دولة خاصة بهم في فلسطين بواسطة الهجرة والغزو والعنف كحل للمسألة اليهودية»[3]، مع تحفظنا على تعريفها كحركة دينية، فالصهيونية استخدمت الدين كأداة إضافة إلى أن معظم مؤسسي الصهيونية علمانيون.

اختلف الباحثون في مجال الاستشراق حول تعريفه كمصطلح؛ فهل هو حركة أم علم أم ظاهرة، فأحمد بهنسي يرى بأنه «حركة علمية غربية (أوروبية) هدفها دراسة شؤون الشرق كافة (سياسية/ اقتصادية/ تاريخية/ جغرافية/ أنثروبولوجية) لخدمة الأهداف الاستعمارية للسيطرة على بلدان العالم الشرقي (الإسلامي)»[4]. بينما نجد أن المستشرق الألماني رودي بارت (Rudi Paret) يذهب إلى أن كلمة الاستشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق عبارة عن «علم الشرق أو علم العالم الشرقي»[5]. أما مالك بن نبي فيرى أن المستشرقين هم الكتاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية، والذي يمكن تصنيفهم من حيث الزمن إلى طبقة القدماء كجرير دريياك والقديس توما الأكويني(Thomas Aquinas)، وطبقة المحدثين مثل كارّا دوفو(Carra de Vaux) وغولدتسيهر(Goldziher)، أو تصنيفهم من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين في كتاباتهم؛ فهنالك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها[6]. وذهب إدوارد سعيد إلى اعتبار

[1]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص: 13.

[2]- Oxford Dictionaries، Zionism. https://www.oxforddictionaries.com/definition/learner/zionism

[3]- عبد الوهاب الكيالي (محرر)، موسوعة السياسة، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، ج3، ص: 659.

[4]- أحمد بهنسي، الاستشراق الإسرائيلي... سمات وأهداف، تقرير القدس الشهري الصادر عن مركز الإعلام العربي، (الجيزة: مركز الإعلام العربي، السنة الثامنة، العدد 95، نوفمبر 2006)، ص: 91.

[5]- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، (ترجمة: مصطفى ماهر)، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967)، ص: 11.

[6]- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ص: 5.

الاستشراق ظاهرة، معرفاً إياه بأنه «أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه»[1]. في هذا البحث سيُعتمَد على تعريف سعيد، وذلك لدقة رؤيته وتعريفه للاستشراق.

قسّم سعيد الاستشراق في كتابه إلى الاستشراق الجامعي، والاستشراق المسيحي الغربي أو الديني، والاستشراق المعلمن المبطن، والاستشراق السياسي، بينما يجد أحمد سمايلوفيتش (Ahmed Smillovic) بأنه يمكن تقسيم الاستشراق بناءً على دوافعه المتعددة، وعلى رأسها: التاريخية، والنفسية، والاقتصادية، والإيديولوجيا، والدينية، والاستعمارية، والعلمية[2]، فالاستشراق من وجهة نظره يمثل حركة متواصلة الحلقات يحاول الغرب فيها التعرف إلى الشرق علمياً وفكرياً وأدبياً، ثم استغلاله اقتصادياً وثقافياً واستراتيجياً وجعله منطقة نفوذ له يسيطر فيها على العالم بأسره[3]. ويمكننا القول إن رؤية سمايلوفيتش لا تتعارض مع ما ذهب إليه سعيد من ناحية جوهر الاستشراق، فالاختلاف بينهما ليس جوهريّاً بل شكليّاً.

يرتبط الإطار النظري للاستشراق (من وجهة نظر سعيد) ببعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات المتطرفة التي تسود الثقافة من وقت لآخر، بحيث نجد صورة لغوية للشرق، وصورة فرويدية (Freudian)، وصورة شبنجلرية (Spengler)، وصورة داروينية (Darwinism)، وصورة عنصرية[4]، وهكذا فإننا نجد أن الأطروحات الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواته بالغرب، ترتبط بيسر بالغ بالأفكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصري، والتي أضيف لها مذهب دارويني يبرز الصحة «العلمية» لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة[5]. فنجد اتفاقاً عاماً بين المستشرقين على إحدى صور الداروينية التي تقول بأن الشرقيين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة[6]، وذلك بهدف تبرير احتلال الشرق واستعماره، وهذا ما التقطه منظّرو الصهيونية وبنوا عليه الفكر الصهيوني؛ فبحسب المسيري، بنيت الصهيونية على عدة أسس فكرية من أهمها فكرة الإنسان الطبيعي، وضرورة عودة الإنسان إلى الطبيعة ليعيش حسب قوانينها البسيطة، ومن هنا فإن الدعوة الصهيونية للعودة إلى صهيون (فلسطين) هي عودة للطبيعة، مع ربط هذه الفكرة بفكر فريدريك نيتشة (Friedrich Nietzsche) القائم على الإيمان بالإنسان الأعلى «السوبرمان» (Superman)، الذي يجسد القوة ولا شأن له بالخير أو الشر؛ فنجد أن آحاد هعام

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق/ المفاهيم الغربية للشرق، (ترجمة: محمد عناني)، ط1، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص: 46.
[2]- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998)، ص: 40-52.
[3]- المرجع نفسه، ص: 93.
[4]- إداورد سعيد، الاستشراق، ص: 72.
[5]- المرجع نفسه، ص: 324.
[6]- المرجع نفسه، ص: 388.

(Ahad Ha'am) (أحد منظري الصهيونية) قد كتب في مقالة «إعادة تقويم القيم»: اليهود ليسوا مجرد أمّة بل هم سوبر أمّة أو الأمة العليا. إضافة لذلك استعانت الصهيونية بفكر تشارلز داروين (Charles Darwin) (الفكر الدارويني) القائم على النظر للواقع باعتباره صراعاً لا يهدأ؛ صراع الجميع ضدّ الجميع، البقاء فيه للأقوى، وذلك من أجل تبرير الاستعمار باسم البقاء للأقوى، مع ربط ذلك بنظريته التي تفترض أنّ هنالك تفاوتاً عرقيّاً وبيولوجيّاً وحضاريّاً بين الأجناس[1]. بناءً على ذلك نجد أن هنالك قاسماً فكرياً مشتركاً قاسم فكري مشترك بين الاستشراق والصهيونية قائم على النظرة الاستعلائية العنصرية مع إدعاء النقاء والتفوق، وبالتالي فإن الإيديولوجيا الاستعمارية الغربية المبنية على مفاهيم الاستشراق (سنناقش لاحقاً اعتماد الاستعمار على مفاهيم الاستشراق) تعدُّ أحد أهم المصادر للإيديولوجيا الصهيونية.

يصعب تقسيم الاستشراق إلى حقب تاريخية، ومع ذلك يرى عبد الله محمد أن القراءة الغربية الاستشراقية تنقسم إلى ثلاث دوائر تاريخية مرّ بها المسلمون وهي: دائرة التراكم العدائي المغلوط، وتبدأ منذ بزوغ الإسلام وتنتهي بتضعضع قوة الدولة العثمانية في نهاية القرن الـ 17، وتليها مرحلة الإرث الاستعماري، وتبدأ مع إرهاصات انهيار الدولة العثمانية وبروز دور محمد علي في مصر، وأخيراً مرحلة الاستعمار والانطلاق نحو العالمية، وتبدأ بعد سقوط الدولة العثمانية وبزوغ فجر الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، حيث يعزو المستشرقون فشل التحديث إلى طبيعة المسلمين والديانة الإسلامية غير المتطابقة مع الديموقراطية، حتى إنّ بعض أصحاب المدرسة الاستشراقية الحديثة كبرنارد لويس يدعي أن مناهضة العرب والمسلمين لـ«إسرائيل» يعود إلى تعصبهم وعدم تقبلهم مفاهيم الحداثة التي تؤهلهم للتعايش السلمي مع غيرهم[2].

النظرة الاستشراقية

يتضمن الاستشراق مادة علمية تتخللها أفكار التفوق الأوروبي وشتى ألوان العنصرية والإمبريالية، وقد استمدت الصهيونية نظرتها للعرب من المفاهيم الاستشراقية ومن ثم طورتها استناداً إلى نظرتها العنصرية[3]، يرى سعيد أن الاستشراق في نهاية الأمر هو رؤية سياسية للواقع، وهذه الرؤية مبنية على تعزيز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو نحن) الأذكياء/ الموضوعيين/ العقلانيين، وبين الغريب (الشرق أو هم) الأغبياء/ غير العقلانيين/ الفاسدين/ غير الموضوعيين[4]. فها هو

[1]- عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص: 78-82.

[2]- عبد الله محمد، مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين، دراسات استراتيجية 57، ط1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2001)، ص: 8-29.

[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 52.

[4]- المرجع نفسه، ص: 95+96+101.

المستشرق الفرنسي رونيه دوشاتوبريان (1848ـChateaubriand)(1768) على سبيل المثال يصف سكان مصر من المسلمين بالشعب الغبي المنحط[1]، هذه النظرة الاستعلائية العنصرية جسدتها الصهيونية مع بداية نشأتها؛ ففي الاجتماع الذي عقده مارك سايكس (Mark Sykes) (كمندوب عن الحكومة البريطانية) في 1917/2/7 مع قادة الصهيونية للاطلاع على مطالبهم، تركزت مطالبهم حول عدم مساواتهم مع سكان فلسطين العرب لأنها بلاد متخلفة، والحقوق المتساوية تكون في البلاد المتقدمة وفلسطين تحتاج من يطورها، وذلك موجود عند اليهود (الأوروبيين) وحسب[2]. وذهب المستشرق جورج بوش (George Bush) (جدّ الرئيس الأميركي) (1859ـ1796) في كتابه «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين» (:The Life of Mohammed Founder of the Religion of Islam، and of the Empire of the Saracens) إلى وصف العرب والمسلمين بأنهم أعراق منحطة وحشرات وجرذان وأفاع[3]، هذه الأوصاف تكررت في خطبة للحاخام عوفاديا يوسف (Ovadia Yossef) (الرئيس الروحي لحزب شاس « Shas») في آب/ أغسطس 2004، بثتها الفضائيات الإسرائيلية، يقول فيها: «إنّ اليهودي عندما يقتل مسلماً فكأنما قتل ثعباناً أو دودة، ولا أحد يستطيع أن ينكر أن كلاًّ من الثعبان أو الدودة خطر على البشر، لهذا فإن التخلص من المسلمين مثل التخلص من الديدان أمر طبيعي أن يحدث»[4]، وهذا يشير إلى تبني الصهيونية للنظرة الاستشراقية للعرب والمسلمين.

تبنت وسائل الإعلام الغربية وعلى رأسها وسائل الإعلام الأميركية النظرة الاستشراقية للفلسطينيين بعد الإعلان عن «دولة إسرائيل»؛ من خلال وصفهم بالغباء والتعصب والتخلف الاجتماعي، في مقابل أطفال «إسرائيل» الجدد الذين استولوا على المنازل العربية ونظفوها لمصالحة المهاجرين الجدد الذين يعملون على إقامة حضارة جديدة في المشرق العربي، وقد ظهر ذلك بوضوح في كتاب كينيث بيلبي (Kenneth Bilby) (مراسل صحيفة نيويورك هيرالد تريبيون New York» Herald Tribune» في حرب 1948) الصادر سنة 1950 بعنوان نجمة جديدة في الشرق الأدنى New Star in the Near East[5]. وبعد حرب 1967 ـ بحسب دراسة لجانيس مونتي بيلقاوي

[1]- المرجع نفسه، ص: 382.

[2]- صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/28، عدد: 13544، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 2-3. http://bit.ly/1RIAtsd

[3]- انظر عرض ونقد كتاب: «محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين» لجورج بوش (1796-1859)، شبكة الألوكة.

http://www.alukah.net/library/018660//

[4]- الجزيرة نت، عوفاديا يوسف عندما يتحول الحاخام إلى داعية كراهية،

72013/10/. http://bit.ly/1leH7I3

[5]- ستيفن بينيت، الاستشراق والخطاب التوراتي في وسائل الإعلام الأميركية، (ترجمة: سميح حمودة)، مجلة حوليات القدس، (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، عدد 10، شتاء 2010)، ص: 21.

(Janice Monti Belkaoui) ـ صورت وسائل الإعلام الأميركية قادة «إسرائيل» كأبطال أسطوريين شديدي الوسامة، وفي المقابل أغفلت أقوال القادة العرب أو إجراء مقابلات معهم، مجرى تصوير الإسرائيليين كضحايا يدافعون عن أنفسهم ضدّ هجمات المعتدين العرب[1].

يكمن الاستشراق في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأميركية على الشرق أكثر من كونه خطاباً صادقاً حول الشرق[2]، فالعلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة «المركبة»[3]. وتقوم النظرة الاستشراقية الاستعلائية على أن «القوة والعصا أفضل وسيلة»، و«القطيع يتبدد بإزالة من يقف في المقدمة»، تكثيفاً لمقولة عالم النفس فرويد «الشعوب غير الأوروبية كاذبة، همجية، عنيفة، كسولة، متخلفة»، وقد تمظهرت هذه النظرة الاستشراقية تجاه الفلسطينيين من خلال تصريحات قادة «إسرائيل»؛ فرئيس الوزراء الإسرائيلي إسحق شامير (Yitzhak Shamir) يقول رداً على انطلاق انتفاضة الحجارة سنة 1987: «سوف نخضعكم بالبطش؛.... أنتم لستم سوى جنادب قياساً بإسرائيل»[4]، وعلى المنوال نفسه نجد أن الحملة الانتخابية لحزب «إسرائيل بيتنا» اليميني سنة 2009 تبنى شعار «فقط ليبرمان (Lieberman) يفهم العربية»[5]، كناية عن أن العرب لا يفهمون سوى لغة القوة.

استفحلت مؤخراً النظرة الاستشراقية الاستعلائية في صفوف القادة الإسرائيليين؛ حتى وصل الأمر برئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو (Benjamin Netanyahu) للمجاهرة ـ في معرض تعليقه على تشبيه بعض وسائل الإعلام الإسرائيلية لحادثة حرق عائلة الدوابشة الفلسطينية على يد مستوطنين يهود ببعض الأفعال «الإرهابية» العربية ـ برفضه تشبيه الإرهاب اليهودي بـ«الإرهاب العربي» بحجة كون «إسرائيل» دولة ديموقراطية بعكس غيرها من الدول العربية[6]. فبالرغم من بشاعة الجريمة وحرق عائلة فلسطينية كاملة بما فيها طفل رضيع على يد المستوطنين إلا أن نتنياهو يرى بأنه لا مجال لوصم هذا الفعل بالإرهاب، وعلى ما يبدو ينبع حرص نتنياهوعلى عدم مساواة العربي باليهودي من رغبته في الإبقاء على الصورة الذهنية للإرهابي ملتصقة بالعربي الفلسطيني دون أن تشمل المتطرفين من اليهود.

قامت المؤسسة الصهيونية بتغطية هذا الإجرام بفتاوى بعض الحاخامات المتطرفين، فقد تبين

---

[1]- ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 25+27.

[2]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 50.

[3]- المرجع نفسه، ص: 49.

[4]- صحيفة القدس، القدس، 2015/11/30، أحمد قطامش، استحقاقات سياسية وتنظيمية يستوجبها الاشتباك الانتفاضي في الأراضي المحتلة.

[5]- موقع اليوتيوب، الدعاية الانتخابية لحزب إسرائيل بيتنا 2009. (بالعبرية) http://youtu.be/0mjceh-6Hq4

[6]- موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي، جلسة الحكومة بتاريخ 2015/12/27. (بالعبرية): http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/SecretaryAnnouncements/Pages/govmes271215.aspx.

أن معظم منفذي العمليات الإرهابية ضدّ الفلسطينيين هم من أتباع الحاخام إسحاق جيزنبيرغ (Yitzhak Ginsburg)؛ حيث اشتهر بفتاواه التي تحرض بشكل مباشر على قتل الفلسطينيين والفتك بهم. وإصدار الفتاوى المحرضة على قتل الفلسطينيين لا تتوقف على جيزنبيرغ؛ فقد أيَّد أيضاً الحاخام دوف ليئور (Dov Lior) (الذي يعد أبرز المرجعيات الدينية لحزب البيت اليهودي « Jewish Home Party » جريمة إحراق عائلة «دوابشة»، وفي مطلع سنة 2013 أصدر جيزنبيرغ ما يمكن عدّه «المسوغ الفقهي» الذي عملت على أساسه مجموعات «تدفيع الثمن» (Price tag) الإرهابية اليهودية، التي نفذت عشرات الاعتداءات في المدن والقرى والبلدات الفلسطينية، وأحرقت عدداً كبيراً من المساجد وثلاث كنائس في الضفة الغربية وداخل المدن التي يقطنها فلسطينيو الداخل. وحسب غيزنبيرغ، فإنه يتوجب تفهم جرائم «شارة ثمن» على أنها «مقدمة طبيعية للخلاص اليهودي»، حيث عدّ هذه الجرائم بمنزلة «المخاض الذي تمر به الأمة قبل تحقيق الخلاص». ومما لا شكّ فيه أن أخطر «المصنفات الفقهية» اليهودية التي صدرت حديثاً، وتسوغ قتل العرب لمجرد أنهم عرب، وعدم التفريق بين طفل وبالغ، هو كتاب «شريعة الملك»(The King's Torah)، لمؤلفه الحاخام إسحاق شابيرا (Yitzhak Shapira)، الذي صدر سنة 2009. وهناك في «إسرائيل» من يرى أن أعضاء التنظيمات الإرهابية اليهودية الذين يتعمدون المس بالأطفال الفلسطينيين تأثروا بمصنف شريعة الملك، لأنه تضمن «مسوغات فقهية» توجب قتل الرضع العرب بحجة أنهم عندما يكبرون سيحاربون «إسرائيل»، لذا فالأجدر أن يُقتلوا مبكراً. المفارقة أنه على الرغم مما يعكسه هذا الكتاب من شطط وخلل أخلاقي وقيمي وديني، فإن العشرات من الحاخامات أيدوا ما جاء فيه، في حين عدّه عدد من أعضاء مجلس الحاخامية الكبرى ـ التي تعدُّ أكبر هيئة دينية رسمية في «إسرائيل» ـ «إبداعاً فقهياً»[1].

يتساءل المرء لماذا يحرص المستشرقون والصهاينة على وصم الشرقيين بصفات غير إنسانية، ولماذا الحرص على ترسيخ معادلة «نحن» و«هم»، الإجابة قد تكون في علم النفس الاجتماعي، حيث حاول هذا العلم تفسير بعض تصرفات الجماهير وكيفية حصول تحول في سلوكياتها، بحيث تتحول من تصرفات عاقلة إلى تصرفات تفتقر للعقل والمنطق؛ وبالتالي يتحول أفراد مُسالمون غيرُ عنيفين إلى النقيض تماماً. على ما يبدو كان لا بدّ للاستشراق كي يمهد للاستعمار والصهيونية إقناع جمهوره «الغربي» بتقبل فكرة السيطرة على شعب آخر «الشرقي»، بل ممارسة العنف ضده، وهذا لن يحصل بدون نزع صفة الإنسانية عن «الآخر» من خلال وصمه بصفات التخلف وتشبيهه

[1]- الجزيرة نت، 2016/1/1، صالح النعامي، الحاخامات وفقه التوحش المسكوت عنه. **http://bit.ly/1Ombgjc**

بالحيوانات، بحيث يكون هنالك «نحن» المتحضرون الأذكياء المتفوقون في مقابل «هم» المتخلفين الأغبياء المنحطين، الذين لا يستحقون الحياة حتى الشفقة عند قتلهم كما صرح بذلك الحاخام عوفاديا يوسف. تصنيف «نحن» و«هم» هو الخطوة الأولى لذلك، كما حدث في تجربة جَيْن إليوت (jane Elliott) [1] مع تلاميذها.

المثال الصارخ على نتيجة نزع صفة الإنسانية عن الخصم في العصر الحديث كان في رواندا عندما قام الإعلام التابع لقبيلة الهوتو(Hutu) بوصف أعدائهم من قبيلة التوستي (Tusti) بأنهم وحوش وآكلي بشر وأنهم عبارة عن ثعابين وجرذان، فكانت النتيجة حرب أهلية راح ضحيتها أكثر من 800 ألف إنسان[2]. وهكذا يجري تحويل «الغرب/ نحن» والشرق/ هم» إلى «جمهورَين نفسِيَّيْن»؛ كل جمهور معادٍ للآخر، كما أشار إلى ذلك غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) في كتابه سيكولوجية الجماهير (Crowd Psychology)، حيث يرى لوبون بأن هنالك روحاً للجماهير مكونة من الانفعالات البدائية ومكرسة بواسطة العقائد الإيمانية القوية، وهي أبعد ما تكون عن التفكير العقلاني والمنطقي، كما أنها خاضعة لتحريضات وإيعازات أحد المحركين أو القادة الذي يعرف كيف يفرض إرادته عليها؛ فالقائد يستخدم الصور الموحية والشعارات بدلاً من الأفكار المنطقية والواقعية ليستملك روح الجماهير ويسيطر عليها. يرى لوبون أن الجمهور النفسي عبارة عن تجمع بشري يمر في لحظة معينة بظروف متشابهة تحوِّله لكائن جديد له صفات مختلفة، فيتجمع الأفراد ويصبحون كتلة ذهنية واحدة، والكتلة هذه لها صفات مختلفة عن صفات الأفراد المتفرقين، بحيث يتصرف الجمهور بلا وعي أو عقلانية، فتجد الفرد (بغض النظر عن مستواه الفكري) يؤيد جمهوره النفسي وتصرفاته لمجرد أنها خرجت من جمهوره بغض النظر عن صحة التصرف أو خطئه؛ فهو لا يُخضع هذه الأفكار للمحاكمة العقلية لأنها ببساطة صادرة عن «جمهوره النفسي»[3]، وهذا ربما يفسر ما حدث في الولايات الأميركية المتحدة عقب أحداث 2001/09/11،

[1]- قامت المعلمة جان اليوت عقب اغتيال مارتن لوثر كنغ سنة 1968 بمحاولة إقناع طلابها بخطورة الحكم على الآخرين بسبب لون بشرتهم ولإثبات ذلك قامت بإجراء تجربة على تلاميذها من الأطفال لمعرفة تأثير «التصنيف» في سلوكيات الأطفال من خلال تقسيم الطلاب إلى فريقين، فريق الأطفال اصحاب العيون الزرقاء الذين تم وصفهم بالأذكى، بينما الأطفال أصحاب العيون البنية يعدّون أقل ذكاءً وبالتالي لا يحق لهم الشرب من صنبور المياه مباشرة بل يجب أن يشربوا بواسطة الأكواب الورقية ولا يحق لهم اللعب مع الأطفال أصحاب العيون الزرقاء، النتيجة كانت إحباط أصحاب العيون البنية في مقابل فرح أصحاب العيون الزرقاء، وخلال فترة وجيزة قام أصحاب العيون الزرقاء بالتحرش وضرب أصحاب العيون البنية، وأصبح إطلاق وصف صاحب العيون البنية بمثابة شتيمة، وعند تكرار التجربة مع طلبة الجامعات تكررت النتيجة نفسها مع علمهم بأنها تجربة.
أنظر http://www.janeelliott.com/

[2]- https://www.youtube.com/watch?v=jk2-ZXAWkfg Five Steps to Tyranny. BBC.

[3]- انظر كتاب غوستاف لوبون، سيكولوجيا الجماهير، (ترجمة: هاشم صالح)، ط 1، (بيروت: دار الساقي، 1991).

من سقوط ضحايا مدنيين من النساء والأطفال في أفغانستان والعراق بذريعة محاربة «الإرهاب»، حيث تظهر بعض الإحصائيات مقتل أكثر من مليون شخص منذ بداية الغزو الأميركي للعراق[1].

الصهيونية بين الاستشراق والاستعمار:

مهدت أعمال بعض المستشرقين الطريق أمام الحملات الاستعمارية الأوروبية بل عمل بعضهم بشكل مباشر في خدمة الاستعمار، وهذا ما أقر به المستشرق جوستاف دوغا (Gustave Dugat) بقوله:

إنّ المستشرقين مُناطٌ بهم بمهمة جديدة، إذ عليهم وهم يجوبون فلك العلم الخالص أن يهتموا بالعالم الحاضر في الوقت الذي تكتسح فيه أوروباكل المناطق الشرقية، ويقوم أمر تكوين عاملين حضاريين وتلقينهم العلوم الآسيوية قصد غاية سياسية وتجارية (....) على الحكومات الواعية بمصالحها الحقيقية أن تعرف كيف تشجع وتستخدم رجال العلم والإخلاص أولئك: فالأمر يتعلق بإلحاق إضافات أخرى إلى محصول الحضارة المكتسبة وذلك لاغتنام الإفادات التي من شأن الشعوب الشرقية أن تعطينا إياها، (كما يتعلق) بإمداد هذه الشعوب بنصيبها من فتوحاتنا الفكرية والأخلاقية والمادية[2].

ما ذكره دوغا كان واضحاً في حملة نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) الاستعمارية على مصر والشام (1798ـ1801) حيث قام بتجنيد عدد كبير من العلماء وأوصى نائبه كليبر (Kléber) بأن يدير مصر من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم[3]، وها هو المستشرق الفرنسي سيلفستر دوساسي(Silvester de Sacy)، الذي شغل منصب مستشار للشؤون السياسية الشرقية في الحكومة الفرنسية، يشرف بنفسه على تحرير البيانات والنشرات لجيش نابليون إضافة إلى صياغة النداء الموجه إلى الجيش الفرنسي باجتياح الجزائر سنة1830 [4]. أضف إلى ذلك عدة مهام جرى إيكالها للمستشرقين، فعلى سبيل المثال أوفدت الحكومة البريطانية المستشرق هنري بالمر (1840)(Henry Palmer ـ1882) خلال أحداث ثورة عرابي بهدف رشوة القبائل العربية في سيناء من أجل تأليبها ضدّ عرابي، كما سخّر المستشرق الهولندي كريستان سنوك (1857) (Christiaan Snouk ـ1956) أبحاثه في خدمة الاستعمار الهولندي في العالم الإسلامي؛ وخصوصاً في جزر الهند الشرقية[5]، ووصل الأمر بالمستشرق ماكس

[1]- الجزيرة نت، 2008/4/6، القتلى العراقيين والغزو الأميركي. http://bit.ly/1UpZqX3

[2]- سليمان حميش، الاستشراق والعقد الاستعماري، مجلة الاجتهاد، 1994، ص: 198+199. http://bit.ly/1P0CXzq

[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 153+154.

[4]- روجيه غارودي، ما يعد به الإسلام، (ترجمة: قصي أتاسي وميشيل واكيم)، (دمشق: دار الوثبة، 1983)، ص: 233.

[5]- توفيق سليمان، أسطورة النظرية السامية، (دمشق: دار دمشق، 1982)، ص: 71-78.

ميلر (Max Müller) إلى الإشراف على تخريج كوادر الإدارة الاستعمارية في الهند سنة 1882 [1]، ويُعدُّ الضابط البريطاني المستشرق توماس إدوارد لورانس (Thomas Edward Lawrence) (لورانس العرب) صاحب الدور البارز في الثورة العربية سنة 1916 ضدّ الدولة العثمانية مثالاً صارخاً على تماهي بعض المستشرقين مع الاستعمار؛ فهو يصرح بشكل واضح: «عندما أعلنت تركيا الحرب على بريطانيا، انطلقنا نحن الذين نؤمن بالعرب لنعمل على تركيز الجهود البريطانية وخلق عالم عربي جديد في آسيا، ولم يكن عددنا كبيراً بل كنا قلائل نلتف حول كلايتون (Clayton) رئيس قلم الاستخبارات المدنية والعسكرية في مصر»[2].

برر الغرب الاستعماري إقدامه على احتلال الشرق من أجل معاونته على التحضر؛ تطبيقاً للفكرة القائلة إنّ على الرجل الأبيض يقع عبء تمدين البرابرة وتثقيفهم[3]، ولم يقتصر جهد المستشرقين على التمهيد للاستعمار بل تجاوزه للتمهيد لتحقيق مشروع الصهيونية بإقامة وطن قومي لليهود على أرض فلسطين، وهذا ما سنستعرضه في السطور القادمة.

تمهيد الاستشراق للصهيونية

يرى أحمد بهنسي بأن هنالك تداخلاً بين الاستشراق الغربي، واليهودي، والصهيوني، والإسرائيلي؛ فالاستشراق اليهودي بدأ بدراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية مع انطلاق الاستشراق الغربي في القرن الـ 18، ثم ارتبط المستشرقون اليهود بالحركة الصهيونية بعد انطلاقها سنة 1881، بهدف خدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين، وأخيراً جاء الاستشراق الإسرائيلي بعد إعلان عن قيام «إسرائيل» سنة 1948، الذي عمل على دراسة قضايا الصراع العربي الإسرائيلي بهدف تقديم العون للقيادة الإسرائيلية في إدارتها للصراع[4]. فعندما نستعرض أسماء أبرز المستشرقين نجد أن عدداً كبيراً منهم أصوله يهودية، فمنهم على سبيل المثال الفرنسي سولومون مونك (S. Munk 1803) (ـ1867) الذي كتب سنة 1845 «فلسطين وصف جغرافي وتاريخي وأثري»(Palestine، Description Géographique Historique et Archéologique)، والهنغاري أرمينوس فامبري (1832) (1913ـA. Vambery) الذي توسط ثيودور هرتزل سنة 1901 كي يقابل السلطان العثماني عبد الحميد، أما المجري اجنتس غولدتسيهر (1850) (1921ـE. Goldziher) فقد اهتم بالدين الإسلامي والفرق الإسلامية ومن أهم كتبه «دراسات إسلامية». ونجد أن الألماني جوزيف هو رفيتش

[1]- روجيه غارودي، مرجع سابق، ص: 233.
[2]- توماس لورنس، أعمدة الحكمة السبعة، (ترجمة: محمد النجار)، ط1، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، 1963)، ص: 25.
[3]- أرسكين تشايلدرز، الحقيقة عن العالم العربي، (ترجمة: خيري حماد)، (بيروت: المكتب التجاري، 1960)، ص: 54.
[4]- أحمد بهنسي، مرجع سابق، ص:92.

(1874) (J. Horovitz_1931) كان عضواً في مجلس إدارة الجامعة العبرية (Hebrew University)، بينما كتب الإنجليزي ريتشارد غوتهيل (1862) (R. Gottheil_193 مقالة الصهيونية (Zionism) في الموسوعة اليهودية (Jewish Encyclopedia) وترأس اتحاد الصهيونيين الأميركيين (Federation of American Zionists) في الفترة 1898_1904، واهتم الألماني ماكس مايرهوف (M. Maeyerhof 1874) (_1945) بتحقيق أعمال موسى بن ميمون (Moses Maimonides)، وعمل الألماني دافيد بانت (D. Banet) (1897؟) أستاذاً للغة العربية في الجامعة العبرية، وأخيراً نجد أن النمساوي باول كراوس (1904) (P. Kraus_1944) تعلم العربية في الجامعة العبرية ومارس التدريس في جامعة القاهرة[1].

من الصعب التصور أن توجه عدد كبير من الباحثين ذوي الأصول اليهودية للدراسات الاستشراقية قد جاء من قبيل المصادفة، حيث يرى ساندر سليمان (Sander Suliman)[2] أن اليهود كأقلية في أوروبا توجهوا عن قصد لدراسة العلوم الإنسانية من أجل التأثير في الأفكار والتوجهات الغربية، وهذا على ما يبدو ما يفسر هذه الظاهرة[3].

هيأ الاستشراق من خلال «المعرفة» كل الشروط لترجمة القوة وفرض سيطرة استعمارية على فلسطين، حيث عملت عدة جمعيات استشراقية على تسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني في فلسطين، من أهمها صندوق الاكتشاف الفلسطيني(Palestine Exploration Fund) الذي أُسّس سنة 1865؛ والذي يهدف إلى القيام بمسح كامل ودقيق لفلسطين، والبحث العلمي في الآثار الوثيقة الصلة بـ «التاريخ التوراتي»، والقيام بحفريات لإلقاء الضوء على فنون «الأمة اليهودية». فعملت اللجان التابعة للصندوق من أجل الإجابة عن عدة أسئلة من أهمها تحديد موقع «هيكل اليهود» (Jewish Temple) الذي بناه سليمان وهدمه تيتوس(Titus)، إضافة إلى معرفة الطريق الذي سلكه النبي موسى مع بني إسرائيل عند هجرته من مصر إلى فلسطين. وعلى الرغم من أن نشاط الصندوق ينبع من فكرة دينية تستهدف دراسة كل ما يتعلق بالأراضي المقدسة، إلا أن مجالات نشاطه وما قام به من عمليات المسح والحصر ووضع الخرائط لا يمكن إرجاعها إلى مواضع أثرية دينية وحسب، وخصوصاً أن التعاون كان كاملاً بين العاملين فيها من علماء ومستشرقين وضباط في وزارة الحربية البريطانية وسلاح الهندسة الملكية، مثل كوندور Condor، وولي، ولورنس(Lawrence)، وبالمر(Palmer)، وكيتشنر(Kitchener) الذي كان يرى بأن احتلال فلسطين سيضمن تأمين

[1]- ابراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، ط1، (عمّان: دار الجليل، 1993)، ص: 40-46.
[2]- رئيس قسم العلوم السياسية في جامعة الخليل، مواليد ألمانيا والده فلسطيني ووالدته ألمانية، خبير في الاستشراق.
[3]- مقابلة شخصية مع د. ساندر سليمان رئيس قسم العلوم السياسية (جامعة الخليل)، في جامعة الخليل بتاريخ 2015/12/20.

طرق المواصلات الرئيسية، وبأن أرض فلسطين تعود ملكيتها لليهود[1]. أما الكابتن تشالرز وارين (Charles Warren) فقد دعا في كتابه «أرض الميعاد» (The Land of Promise) إلى ضرورة تطوير فلسطين على يد شركة الهند الشرقية(East India Company) عن طريق إدخال اليهود عليها من أجل احتلالها وحكمها[2]، إضافة إلى الكولونيل واطسون (Watson) الذي رأس اللجنة التنفيذية للصندوق واشترك في الحملة المصرية وعُيِّن بدائرة المخابرات في الجيش وقام بوضع كتاب سنة 1915 (Fifty years Work in the Holy Land: A record and summary 1865_1915)، وبذلك أسهم الصندوق في تكوين صورة كاملة عن أو ضاع فلسطين في مداها الأوسع والأدقّ، فقدم خدمة عظيمة للصهيونية[3]. وهذا ما عبرَّ عنه المستشرق كلود كوندور(Claude Conder) في محاضرة ألقاها سنة 1892 بقوله إنه وزملاؤه كان لهم الفضل في تشجيع الهجرة والاستيطان اليهودي في فلسطين، من خلال إلقاء الضوء على التوراة، بهدف مساعدة سكان فلسطين المستقبليين من اليهود من أجل الحصول على الحقائق الثابتة عن طاقات البلد وإمكانياته[4].

لم يقتصر التمهيد للصهيونية على الاستشراق الفرنسي والبريطاني بل تعداه إلى روسيا القيصرية؛ التي أنشئت سنة 1852 لجنة من المستشرقين هدفها تهيئة الوسائل اللازمة لتأسيس بيوت للمهاجرين اليهود إلى فلسطين، وفي أثناء الاحتفال بالذكرى الـ 90 لتأسيس الجمعية، ألقى المستشرق س.ل. يتحسفكي كلمة قال فيها: «إن جمعية الاستشراق الروسي قد ساهمت مساهمة فعالة في إنجاز وتحقيق الوطن القومي في فلسطين»[5].

الالتقاء الديني بين الاستشراق والصهيونية

تقع معتقدات عقيدة العصر الألفي السعيد في قلب معظم المعتقدات المسيحية والإنجيلية المتعلقة بدور «إسرائيل» في ما يتعلق بـ«نهاية العالم»، وهو تفسير تنبؤي معقد للنصوص المقدسة المتعلقة بالمجيء الثاني للمسيح ونهاية العالم، بالاستناد على قراءات من مرقس 13، ومتّى 24، ولوقا 21، بحيث يصبح تدفق اليهود إلى «الأرض المقدسة»، وتأسيس «دولة إسرائيل» كمقدمة

[1]- خيرية قاسمي، نشاطات صندوق اكتشاف فلسطين 1865-1915، مجلة شؤون فلسطينية، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، عدد 104، تموز/يوليو1980)، ص: 71-94.

[2]- أسعد رزوق، إسرائيل الكبرى/ دراسة في الفكر التوسعي الصهيوني، سلسلة كتب فلسطينية (13)، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، 1968)، ص: 42.

[3]- أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق، ص: 142+143.

[4]- محمود المراش، بريطانيه: صندوق الاستكشافات الفلسطينية، مجلة شؤون فلسطينية، (بيروت: مركز الأبحاث م.ت.ف، عدد 9، أيار/مايو1972)، ص: 200-202.

[5]- محمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي: تاريخه وتقويمه، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1995)، ص: 50.

لسيناريو نهاية العالم[1]. وهذا يفسر دور حركة الاسترجاع المسيحية/البروتستانتية (Protestantism) (الصهيونية المسيحية) التي كانت تطالب بإعادة اليهود إلى «أرضهم الأم» حتى يتسنى هدايتهم وتحويلهم إلى المسيحية، فعودة اليهود وهدايتهم وتنصيرهم كانت تعد شرطاً أساسياً لحلول الألفيّة السعيدة (التي سيحكم فيها المسيح المخلص ألف عام)، وهذا ما جعل الصهيوني ناحوم سوكولوف (Nahum Sokolov) في كتابه تاريخ الصهيونية (History of Zionism) يفسر تعاطف بريطانيا وتفهمها للحركة الصهيونية بالطابع الإنجيلي للشعب الإنجليزي[2]. حيث أتاحت حركة الإصلاح الديني البروتستاني الفرصة لانبعاث القومية اليهودية، عبر التغييرات اللاهوتية التي جاءت بها، وعلى رأسها الترويج لفكرة أن اليهود أمة مفضلة وضرورة عودتهم إلى أرض فلسطين[3]. في السياق نفسه رأى العديد من الإنجيليين حرب 1967 كأنّها التحضير للمجيء الثاني للمسيح، فحثّ القس الأميركي الشهير بيلي غراهام (Billy Graham) «إسرائيل» على عدم التخلي عن الأراضي التي استولت عليها، مشيراً إلى أن اليهود هم «شعب الله المختار» وأن أرض فلسطين ملك لهم[4]. هذه النظرة الدينية مهدت للحركة الاستعمارية «الرأسمالية» والصهيونية، وهذا ما ذهب إليه ماكس فيبر (Max Weber) حيث يرى أن النزعة الطائفية البروتستانتية قامت على الربط بين السلوك الديني والرأسمالية، فالمسيحيون «الحقيقيون» وحدَهم هم المقبولون في الطائفة[5].

استخدام الدين لم يقتصر على الاستشراق الغربي بل نجده حاضراً بقوة في السلوك الصهيوني، فالعقيدة الدينية لعبت دوراً مهماً في الإيديولوجيا الصهيونية، وكما يرى روجيه غارودي (Roger Garaudy) فإن: «الحركة الصهيونية لا يمكن أن تتماسك إلا بالعودة إلى الموزاييك الديني، احذفوا مفاهيم الشعب المختار وأرض الميعاد فستنهار أسس الصهيونية.... إن ضرورة الترابط الداخلي للبنية الصهيونية لإسرائيل فرض على قادتها تعزيز سلطة رجال الدين»[6]، فكما هو معروف أن المتدينين عارضوا في البداية الصهيونية، لكن بعضهم وجد فيها وسيلة لتحقيق «بداية الخلاص» ونزول المسيح المنتظر. كما حاول قادة الحركة الصهيونية التوصل إلى تسويات من أجل وحدة

[1]- ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 19.
[2]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجية الصهيونية، ط2، (الكويت: دار المعرفة، 1992)، ص: 32+34.
[3]- ريجينا الشريف، مرجع سابق، ص: 35.
[4]- ستيفن بينيت، مرجع سابق، ص: 25+27.
[5]- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، (ترجمة: محمد علي مقلد، تحقيق: جورج أبي صالح)، ط1، (لبنان: مركز الانماء القومي، 1990)، ص: 179.
[6]- موقع إنسانيات، 2007، عبد القادر عبد العالي، التصدّع الديني العلماني من خلال الحالة الإسرائيلية.
http://insaniyat.revues.org/3167

«الأمة»[1]، وهكذا نجد رئيس الوزراء الإسرائيلي دافيد بن غوريون(David Ben-Gurion) في سنة 1956 يبرر مشاركة «إسرائيل» بحرب السويس (بالرغم من كونه ملحداً ويفتخر بعدم التزامه بشروط الدين اليهودي)، بالتصريح في الكنيست أن السبب الحقيقي للحرب هو «استعادة مملكتي داوود وسليمان إلى حدودها التوراتية»[2].

التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية، وحصل انسجام كبير بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية، حيث يرى محمد إدريس أن الهدف الديني للاستشراق كان إضعاف الإسلام وتشويهه والتشكيك في قيمه عن طريق إثبات فضل اليهودية عليه، والزعم بأن اليهودية مصدر الإسلام الأول، لأن الدين الإسلامي كان دوماً المحرك الأساسي لمقاومة الاستعمار والحملات الصليبية[3]. وهذا ما عبر عنه المستشرق برنارد لويس بقوله: «كان الإسلام في عيون مسيحيي العصور الوسطى العدو الأكبر، وكانت دراسته تعد ضرورة من أجل أهداف واقعية للغاية، أحدها كان جدلياً: الرغبة في فهم هذا الدين بهدف مقاومته وتدميره»[4].

الاستشراق وحلّ المسألة اليهودية:

بدأت المسألة اليهودية (أومعاداة الساميّة) بالظهور في برلين عقب تأسيس «عصبة اللاساميين» (Antisemitism) عام 1880، في السنة نفسها كتب الأستاذ الجامعي تريتشكيه: «اليهود عنصر غريب في ألمانيا لا يريد ولا يستطيع أن يندمج، مطالبتهم بالاعتراف بحقوقهم القومية تهدم الأسس القانونية للمساواة التي منحت لهم». وتبعه يوجين ديرينغ الذي كتب «العنصر اليهودي هو أسوأ عناصر العرق السامي؛ هدفه التسلط على العالم واستعباد الشعوب الأخرى،... اليهودية تتصف بصفات ضارة غير اجتماعية خصوصاً عندما تنشط في السياسة أو الصحافة». واستنتج البريطاني هو ستون تشامبرلين(Houston Chamberlain) (عاش في ألمانيا) في كتابه «أسس القرن التاسع عشر» (The Foundations of the Nineteenth Century) أن تاريخ المدينة (ألمانيا) عبارة عن صراع بين الآريين الصديقين والساميين، تزامن ذلك مع ظهور كتاب برتوكولات حكماء صهيون (The Protocols of the Elders of Zion) الذي يدعي واضعوه بوجود زعامة يهودية عالمية تدير

[1]-موقع مركز تكنولوجيا التعليم، العلاقة بين المتدينيين والعلمانيين في إسرائيل (الماضي/الحاضر/المستقبل).(بالعبرية)
http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=17807

[2]- اسرائيل شاحاك، تاريخ اليهود وديانتهم، (ترجمة: ناصرة السعدون)، (دمشق: دار كنعان، 2012)، ص: 41.

[3]- محمد إدريس، الاستشراق الإسرائيلي في المصادر العبرية، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 1995)، ص: 84.

[4]-المرجع نفسه، ص: 27.

العالم، وهكذا بدأت بوادر معاداة الساميّة بالظهور في محاكمة درايفوس (Dreyfus) (ضابط أركان فرنسي يهودي اتهم زوراً بالخيانة (1894) رافقها مشاعر كراهية كبيرة؛ أدين ثم برئ جزئياً وصدر عفو عنه)[1].

يرى صبري جريس في كتابه تاريخ الصهيونية (1862ـ1948)، أن هنالك عدة أسباب قادت لظهور معاداة الساميّة من أهمها[2]:

ـ تحميل المسيحية لليهود مسؤولية قتل المسيح.

ـ سيطرة رأس المال اليهودي.

ـ سيطرة اليهود على الإعلام.

ـ اشتراك اليهود في الحركات الثورية.

ـ شجب الديانة اليهودية من قبل بعضهم من خلال شجب الدين عامة والمسيحية خاصة، واعتبار أنه لا يمكن دمج اليهودي بالمجتمع.

ـ هجرة اليهود إلى أوروبا الغربية مما أدى لمزاحمة السكان الأصليين.

ويرى المسيري أن البيئة التي ظهرت فيها المسألة اليهودية تتلخص بالتالي[3]:

ـ فشل المسيحية الغربية في صياغة رؤية محددة تجاه الأقليات بشكل عام والجماعات اليهودية تحديداً، فالكاثوليكية (Catholicism) تبنت أن اليهود قتلة المسيح، أما البروتستانت فقالوا إن اليهود أداة للخلاص بعد عودتهم لفلسطين.

ـ تبني العقيدة الألفية (في آخر الزمان وبعد عودة اليهود لفلسطين سيأتي المسيح المنتظر ويحكم العالم مدة ألف عام).

تحويل الغرب لليهود كأداة وجماعة وظيفية؛ لا ينظر لها في ضوء إنسانيتها وإنما في ضوء نفعها للمجتمع، (مثال: حلت البنوك مكان اليهودي المرابي).

ـ تعثر التحديث في شرق أوروباوخصوصاً في روسيا بسبب: سرعة معدلات النمو الاقتصادي

[1]- صبري جريس، تاريخ الصهيونية (1862ـ1948)، (قبرص: مركز ابحاث «م.ت.ف»، 1981)، ص: 45ـ47.
[2]- المرجع نفسه، ص: 47ـ49.
[3]- عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، ط1، (بيروت: دار الفكر، 2003)، ص: 69ـ86.

وبالتالي لم يتأقلم اليهود مع النظام الجديد، وعزلة اليهود وعدم اندماجهم (ثقافة الغيتو«Ghetto»).

ـ حدوث انفجار سكاني بين يهود شرق أوروبافي منتصف القرن الـ 19 ما دفع مئات الألوف للهجرة إلى أوروبا الغربية ما أثر في الاقتصاد.

ـ سُكْنى اليهود في مناطق حدودية متنازع عليها ما أضعف ولاءهم القومي.

تكلس اليهودية الحاخامية وعدم مسايرتها لروح العصر.

ظهور قيادات يهودية مثقفة فاقدة لهويتها اليهودية ولكنها لم تكتسب هوية غربية.

يستنتج جريس في كتابه أن آراء اللاساميين قد التقت مع الأفكار الصهيونية، حيث نجد أن أبرز أفكار المعادين للسّاميّة كالتالي[1]:

ـ اليهود (دين وقومية وعرق).

ـ لا يمكن أن يتعايش اليهود مع الأوروبيين.

ـ يجب عزل اليهود.

ـ يجب إقامة دولة لليهود في الشرق حيث أصولهم.

ومن ثم كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية. فبحسب أو سكار. ب رابينوفيش (Oscar. B Rabinovitch) اتفق الاقتراح الصهيوني مع الصيغة الاستعمارية الأوروبية بواسطة تحويل تيار المهاجرين اليهود من إنجلترا إلى أفريقيا وآسيا بحيث تبني الصهيونية موقعاً مهماً لبريطانيا وطرقها عن طريق إنشاء مركز يهودي مستقل[2]، فنجد أن وزير الخارجية البريطاني آرثر بلفور(Arthur Balfour)، الذي وعد اليهود بوطن قومي في فلسطين، كان محسوباً على المُعادين للسّاميّة حيث كان هدفه منع اليهود من الهجرة إلى بريطانيا، وتوجيههم إلى الشرق من أجل ضمان سيطرة بريطانيا الاستعمارية فترة طويلة[3]، حتى نابليون بونابرت الذي دعا الصهاينة إلى الاستيطان في «بلاد أجدادهم» يُعدُّ من أهم المعادين لليهود[4].

[1]ـ صبري جريس، مرجع سابق، ص: 50.

[2]- المسيري، الايدلوجية، ص: 43.

[3]-Raja Shehadeh (Book Review)، Victor Kattan، From Coexistence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict (18911949-)، Middle East Policy Council. http://bit.ly/1Pw5PSqـ

[4]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود، ص: 14.

الاستشراق واختراع شعب وأرض «إسرائيل»

بدأ ذلك بنداء بونابرت لليهود في أثناء حملته على مصر والشام حيث حثهم على السير وراء فرنسا حتى يتسنى استعادة العظمة الأصلية لبيت المقدس، ووعد بأنه سيعيد اليهود إلى الأرض المقدسة إذا ساعدوا قواته[1]، وخاطبهم بقوله: «سارعوا؛ هذه اللحظة المناسبة التي قد لا تتكرر لآلاف السنين للمطالبة باستعادة حقوقكم ومكانتكم بين شعوب العالم، تلك الحقوق التي سلبت منكم لآلاف السنين وهي وجودكم السياسي كأمة بين الأمم»[2]. لقد تبنت حملة بونابرت طروحات كتاب «وصف مصر»(Description of Egypt)، الذي كتبه المستشرقون الفرنسيون المرافقون للحملة، من تشديد الادعاء بأن اليهود هم ورثة فلسطين الشرعيون وعلى إعادة إنشاء «مملكة القدس القديمة»[3]، ما دفع الزعيم الصهيوني حاييم وايزمن (Chaim Weizmann) إلى وصف نابليون في رسالته لتشرتشل (Churchill) بأنه: «أول الصهاينة العصريين من الأغيار»[4]. في هذا السياق نجد أيضاً مشروع المستشرق أنكتيل ديبرون (1731) (1805ـAnquetil-Duperron) الرامي إلى إيجاد مرتكز يهودي في المنطقة، إذ قام ديبرون بكثير من الرحلات ليبرهن على وجود «شعب الله المختار» في ماضي فلسطين وحاضرها عبر تتبع أصول اليهودية[5].

التقت أفكار بعض المستشرقين كالفرنسي ألفونس دي لامارتين (Alphonse de Lamartine 1790ـ1869 مع الصهيونية بأن فلسطين صحراء خاوية تنتظر من يزرعها، وأن سكانها من الرحل الذين لا قيمة لهم ولا حقّ لهم فعليّاً في الأرض[6]، وربما اعتمد الصهيوني ماكس نوردو(Max Nordau) على هذا الرأي عندما أطلق عبارته الشهيرة: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»[7]، هذا الادعاء انعكس على الخطاب الصهيوني وبشكل واضح في تصريح رئيسة الوزراء الإسرائيلية غولدا مائير (1969 1974ـGolda Meir): «لا يوجد شعب فلسطيني»[8]. ولم يقتصر الأمر على إنكار وجود شعب فلسطيني، بل تعداه إلى إنكار الاسم التاريخي لفلسطين، فها هو المستشرق برنارد

---

[1]- Sokolov. Nahum. History of Zionism. 16001918-(vol.1). New York: KTAV Publishing House. 1964. P: 63.

[2]- Franz Kobler، Napoleon and the Jews، Schocken Books، 1976، p: 57.

[3]- شكري نجار، لم الاهتمام بالاستشراق؟، مجلة الفكر العربي، (السنة 5، 1983، عدد 31)، ص: 67.

[4]-Crossman، Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizman، Bevin and Ben Gurion. London: Hamish Hamilton. 1960. P: 130.

[5]- شكري النجار، مرجع سابق، ص: 67.

[6]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 437.

[7]- بول فندلي، الخداع، (ترجمة وتحقيق: محمود زايد)، ط1، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1993)، ص: 25.

[8]- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، (ترجمة وتحرير: صبحي الحديدي)، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص: 111.

لويس يدعي بأن الاسم التاريخي لفلسطين «بلسطينا» لم يكن متعارفاً عليه بين اليهود وأن الاسم المتعارف عليه هو «أرض إسرائيل»[1].

عملت الصهيونية على بناء وطن قومي لليهود، ولم تكن مصرّة في بداياتها على الاستيطان في فلسطين (مع تفضيلها لذلك بسبب وجود الرابط التاريخي) بحسب ما ذكر هرتسل في كتابه «الدولة اليهودية» (The Jewish State) (حيث طرحت الأرجنتين)[2]. الدافع الأساسي لاختيار فلسطين على يد الصهيونية كموقع للاستيطان وتفضيلها عن الأرجنتين أو أوغندا كان بحسب هرتسل «قوة الأسطورة، أي الاسم في حدّ ذاته»[3].

ثمة إجماع بين الحاخامات الأرثوذكس على أن تعبير «الشعب اليهودي» في اليهودية تعبير ديني، يشير إلى جماعة المؤمنين المخلصين الذين يتوجهون بإيمانهم إلى الله الواحد، بل إن انتماءهم مشروط بمدى طاعتهم لله[4]، وهذا ما صرح به الحاخام الأكبر للطائفة اليهودية في بريطانيا سنة 1909 بقوله: «منذ تحطيم الهيكل وانتشار اليهود في العالم، فإنهم لا يشكلون أمة بل نحن طائفة دينية»[5]. لقد استخدم التناخ كنص مشكل لهوية وعقيدة اليهود بعدما حرر ونشر في وسط جماعة المؤمنين التي كانت وبحق في أمس الحاجة له[6]، وهذا ما يؤكده الحاخام ساديا هاغاون الذي عاش في القرن العاشر بقوله «شعبنا هو شعب بسبب التوراة»[7]، حيث يصف اليهود أنفسهم كأمة دينية.

تزامن ظهور الصهيونية مع انتشار الحركات القومية، التي كانت مبنية إما على النموذج القبلي واللصيق بالطبيعة والأرض أو النموذج الاقليمي السياسي وهو أقل ارتباطاً بالأرض وأكثر ارتباطاً بالدولة، لم يجد مفكروالصهيونية ضالتهم في كلا النموذجين فقام سيمون دوبنوف (Simon Dubnow) بابتكار القومية اليهودية بالاعتماد على النموذج الروحي المستقل عن الطبيعة لأن وجوده يستند أساساً إلى الوعي بالذات التاريخية؛ حيث يرى دبنوف أن اليهود ينتمون لهذا النموذج أو بلغة أخرى قومية الشتات[8].

---

[1]-Bernard Lewis، Palestine: On the History and Geography of a Name، The International History Review، Vol.2، No.1، Jan 1980، p:1.
http://www.jstor.org/stable/40105058?seq=1#page_scan_tab_contents

[2]- موقع الجامعة الإسلامية بغزة (مترجم)، ثيودور هرتسل، الدولة اليهودية، ص: 19. http://bit.ly/1ZoQRgj

[3]- Patrai، Raphael. The complete Dairies of Theodore Herzl. (vol.1). New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff.1960. Trans Harry Zohn. P: 56.

[4]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجيا، ص: 116.

[5]-صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/27، عدد: 13543، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 1-3. http://bit.ly/1ZwqdUC

[6]- شلوموساند، إختراع الشعب اليهودي، (ترجمة: سعيد عياش)، ط2، (رام الله: مدار، 2013)، ص: 103.

[7]- اسرائيل شاحاك، مرجع سابق، ص: 51.

[8]- Rabinovitch، Simon. Alternative to Zion. 2007. P: 55. http://bit.ly/1mW6zUf.

يعدُّ مفهوم الشعب غير دقيق، فهو يدل على جماعة اجتماعية تحمل مزايا مشتركة على مستوى من الأهمية يكفي لبلوغ حدّ أدنى من الوحدة والاستقلالية، أما الشك في طبيعة هذه المزايا (لغة، وثقافة، وتاريخ، وموقع جغرافي) وبالتالي الأساس الموضوعي أو الذاتي لهذا المفهوم (هل يوجد شعب بذاته أو لاعتقاده أنه كذلك بتأثير الممارسات الاجتماعية) فيصعبان عملانيته في العلوم الاجتماعية. في المقابل، نرى أن الاستخدام الإيديولوجي لمفهوم الشعب هو أكثر شيوعاً، إما لتسليمه مقاليد السيادة، وإما لتشريع كل ممارسة تطالب باستقلاله أو خروجه من مجموعة وطنية مبنية مسبقاً[1].

قامت عملية اختراع الشعب اليهودي على ركنين أساسيين، وهما فكرة الشتات اليهودي وبأن اليهودية بقيت محصورة في العرق الذي اعتنقه في البداية، الدلالة الرئيسية المتوخاة لهذا الادعاء هي أن الشتات الذي رحل إلى مناطق مختلفة من العالم وكُتب له البقاء يعود من ناحية جذوره العرقية والقومية إلى القبائل اليهودية الأصلية التي كانت في فلسطين وطردت منها، وأنه لم تدخل اليهودية أجناس وقوميات أخرى أثرت في نقاء العرق اليهودي. وقد جرى تفنيد هذا الإدعاء على يد جمال حمدان في دراسته القيمة التي توصلت إلى أن اليهود الحاليين ليسوا من بني إسرائيل؛ فيهود العالم اليوم مختلطون في جملتهم اختلاطاً يبعدهم عن أيّ أصول إسرائيلية فلسطينية قديمة، ولا يوجد رابط أنثروبولوجي بين الجهتين، والرابط الوحيد هو رابط الدين[2]. وهذا ما يقر به هرتسل ضمنياً في معرض انتقاده لليهود المندمجين في أوروبا بسبب وجود الزواج المختلط في عدة دول أوروبية، خصوصاً في المجر[3]، قام الكاتب الإسرائيلي شلوموساند (Shlomo Sand) أيضاً في كتابه «اختراع الشعب اليهودي» (The Invention of the Jewish People) بتفكيك هذا الادعاء من خلال نفي ما يسمى بالشتات اليهودي الذي تقف وراءه فكرة طرد الرومان لليهود سنة 70 للميلاد بعد تدمير الهيكل، وبدحض الادعاء بأن الدين اليهودي لم يكن ديناً تبشيرياً بل بقي محصوراً في العرق الذي اعتنقه منذ بداياته[4].

تقاطع المصالح بين الاستعمار والصهيونية

ظهرت الحاجة الغربية لمعرفة الشرق الإسلامي وخصوصاً من الناحية الجغرافية والاجتماعية

[1]-غي هرميه وآخرون، قاموس علم السياسة والمؤسسات السياسية، (ترجمة: هيثم اللمع)، ط1، (بيروت: مجد، 2005)، ص: 252.
[2]- جمال حمدان، اليهود انثروبولجياً، (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967)، ص: 90.
[3]- ثيودور هرتسل، مرجع سابق، ص: 8.
[4]- شلوموساند، إختراع الشعب، ص: 179-233.

للتعرف إلى موارد الثروة من جهة، ومصادر التوزيع للإنتاج الأوروبي من ناحية أخرى، لذلك وجدنا عدداً كبيراً من المستشرقين يركزون في دراسات الجدوى الاقتصادية لبلادهم وخصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين[1].

يميز المؤرخون عادة بين نوعين من الاستعمار:

1. استعمار المرحلة الأولى المرتبطة بالرأسمالية المركانتيلية (Mercantilist Capitalism) (التجارية) الذي تركز في النصف الغربي للكرة الأرضية والجزر الاستوائية، وكان الهدف منه زيادة قوة وثروة الدولة المستعمرة من خلال الحصول على المواد الخام من ذهب وفضة ومنتجات استوائية، ولم يكن الاستيطان أحد أهدافه الأساسية.

2. استعمار ما بعد سنة 1870، والذي تركز في أفريقيا وآسيا بهدف خدمة بعض طبقات المجتمع وفئاته عن طريق تزويدهم بالأسواق لبضائعهم إضافة للبحث عن المواد الخام، وبالتالي سعى الاستعمار في هذه المرحلة لتغيير البنية الاجتماعية للمجتمعات التابعة كي تصبح تابعة للحلقة الرأسمالية الإمبريالية. حاجة دول أوروبا للأسواق أفاد الصهيونية لكون فلسطين ومصر مدخلاً لهذا المسرح الجديد[2].

التعرف إلى الجذور الحضارية لنوعي الاستعمار الاستيطاني التقليدي والإحلالي قد يكون أمراً له أهميته، إذ يبدو أن النوع التقليدي في الجزائر وأنغولا قد نشأ في الدول الكاثوليكية، بينما تعود جذور النوع الإحلالي في جنوب أفريقيا والولايات المتحدة إلى الدول البروتستانتية. وسيقودنا هذا إلى التساؤل عما إذا كان التفسير الحرفي للعهد القديم وهو التفسير الذي يسود بين كثير من البروتستانت يوجِد حالة عقلية تسهل عملية نقل السكان وتجعلها أمراً طبيعياً لأنها تجري باسم الأوامر المقدسة التي ترد من علٍ؟ قد يمكن القول إن الكنيسة القومية أي الكنيسة القاصرة على مجموعة بشرية لها الانتماء العرقي نفسه أو الإثني نفسه كما هي الحال مع الكنيسة الهولندية الإصلاحية في جنوب أفريقيا التي لا تسمح للسود بالانضمام إليها، مثل هذه الكنيسة تضفي قدراً من القداسة على الأفعال التي يأتيها أعضاؤها وتقدم هي التبريرات الدينية التي تكون عادة ذات طابع إنجيلي، فتسوِّغ عمليات الطرد بأن الآخرين يقعون خارج نطاق الخلاص والتوبة، أما الكنيسة العالمية أي الكنيسة التي تفتح أبوابها لأي إنسان فهي تمنح المؤمن سواء أكان من المستوطنين أم

[1]- محمد ادريس، مرجع سابق، ص: 30.

[2]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجية، ص: 30.

من السكان الأصليين حقوقاً معينة بغض النظر عن انتمائه القومي أو العنصري وهو ما يجعل من الصعب على المستوطنين الذين يتبعون الكنيسة العالمية تبني النمط الإحلالي من الاستعمار[1].

تقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونية، فحاول اللورد بلمرستون(Palmerston)، وزير خارجية بريطانيا سنة 1840، إقناع السلطان العثماني بفوائد السماح لليهود بالعودة والاستيطان في فلسطين، بسبب الأموال التي سيحضرونها معهم لكونهم أثرياء وبالتالي ستزداد ثروات السلطان، ومن ناحية أخرى سيكونون بمنزلة حاجز بشري أمام محمد علي[2]. وفي سنة 1860 أشار أرنست لاهاران (Ernest Laharanne)، سكرتير نابليون الثالث الخاص، في كتيب بعنوان «المسألة الشرقية الجديدة» (The New Eastern Question) إلى المكاسب الاقتصادية التي ستعود على أوروبا من خلال فتح أسواق جيدة في حال استقر اليهود في فلسطين وعودة الدولة اليهودية القديمة[3].

في السياق نفسه قام البريطاني جورج غاولير(George Gaulir)، الذي تولى منصب حاكم في جنوب أفريقيا، وزار فلسطين سنة 1849، بوضع خطة لإعادة اليهود إلى «بلدهم» هادفاً من وراء ذلك إلى إيجاد منطقة عازلة بين سورية ومصر[4]. التقطت الصهيونية الفكرة فقام هرتسل بالترويج لها في حال أقيمت الدولة في فلسطين بقوله: «من هنالك سنشكل جزءاً من استحكامات أوروبافي آسيا كموقع أمامي للحضارة في مواجهة البربرية»[5]، ويبدو أن مؤتمر لندن الاستعماري الذي عقد سنة 1907 أخذ بخطة غاولير؛ حيث أوصى رئيس الوزراء البريطاني بـ«إقامة حاجز بشري قوي وغريب على الجسر البري الذي يربط أوروبابالعالم القديم ويربطهما معاً بالبحر الأبيض المتوسط بحيث يشكل في هذه المنطقة وعلى مقربة من قناة السويس قوة عدوة لشعب المنطقة، وصديقة للدول الأوروبية ومصالحها»[6].

حينما احتاجت بريطانيا الاستعمارية مستوطنين بيض لتشجيع التجارة في بلاد الشام، ومن ضمنها فلسطين، طلبت من الصهاينة تجنيد اليهود لتنفيذ هذه المهمة عبر الاستيطان في فلسطين، وهذا ما صرح

[1]-المسيري، الايدلوجية، ص: 55.

[2]-Alexander Scholch، Britain in Palestine، 18381882-: The Roots of the Balfour Policy، Journal of Palestine Studies، Vol. 22، No.1، 199293/، p: 39. . http://www.palestine-studies.org/jps/fulltext/39775

[3]-Abu-Lughod Ibrahim، and Abu-Laban Baha. Settler Regimes in Africa and the Arab World: The IIlusion of Endurance. Willmette، Illinois: Medina Univeristy Press، 1974. P: 22.

[4]-شلوموساند، اختراع أرض إسرائيل، (ترجمة: انطوان شلحت وأسعد زعبي)، ط1، (رام الله: مدار، 2013)، ص: 176.

[5]- ثيودور هرتسل، مرجع سابق، ص: 19.

[6]- موقع مؤسسة الدراسات الفلسطينية، وثائق خاصة بالقضية الفلسطينية، توصية مؤتمر لندن «مؤتمر كامبل بنرمان».
http://www.palestine-studies.org/sites/default/files/Recommendation_of_the_London_Conference.pdf.

به الأيرل شافتسبري (Earl of Shaftesbury): «من هم أكثر الناس في العالم احتراماً للتجارة وهل يجد اليهودي موقعاً أو مجالاً أفضل من سوريا لتنمية نشاطه؟ أليس لبريطانيا مصالحها الخاصة في تحقيق التغييرات الضرورية؟. ولذا أقترح أن تدعم إنجلترا «القومية اليهودية» وتساندها»[1]، كما أعد الوزير البريطاني اليهودي هربرت صموئيل (1906) (Herbert Samuel ـ1915) بعد الحرب العالمية الأولى تقريراً بعنوان «عن مستقبل فلسطين (About The Future of Palestine)؛ تحدث فيه عن الصهيونية والفوائد الاستراتيجية التي ستجنيها بريطانيا عبر تشجيع المهاجرين اليهود على الاستقرار في فلسطين حتى يشكلوا نسبة عالية من السكان وبذلك تضمن بريطانيا بقاء فلسطين تحت هيمنتها[2].

قام وزير الخارجية البريطاني أرثر بلفور بتبرير استعمار الشرق من خلال النظرة الاستشراقية بقوله:

انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها في التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتي.... وهي القدرة الجديرة بالتقدير في ذاتها.... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقيين برمته في ما يسمى بصفة عامة الشرق ولن تجدوا آثاراً تنبئ بالحكم الذاتي إطلاقاً، إذ مرت كل قرونهم العظمى (ولقد كانت بالغة العظمة) في ظلّ الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق، كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى (ولقد كانت حقاً عظمى) في ظلّ ذلك اللون من الحكومة.....، هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الأمم العظيمة والتي أعترف بعظمتها؟. أعتقد أنها تعود بالخير عليها وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت في ظلها بحكومات أفضل كثيراً مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله، وهي ليست مفيدة لها وحدها لكنها ولا شكّ مفيدة للغرب المتحضر برمته[3].

يدّعي بلفور بأن الشرقيين أغبياء وقاصرون لا يقدرون على حكم أنفسهم وذلك من أجل تبرير احتلال أراضيهم واستعمارها، فهو يصرح في موضع آخر بأن «السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية في امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تداني على الإطلاق السلطة التي يتمتع بها المحتل في الاحتفاظ بهذه الأرض»[4].

مع انبعاث الحركة القومية العربية المعارضة للحكم العثماني اتجه الصهاينة إلى الأتراك ناصحين

---

[1]- Sokolov. Nahum. History of Zionism. 16001918-(vol.1). New York: KTAV Publishing House. 1964. P:206207-.

[2]- صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2015/12/27، عدد: 13543، يعقوب الإبراهيم، إعلان بلفور الحلقة 1-3.
http://bit.ly/1ZwqdUC

[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 86+87.

[4]- المرجع نفسه، ص: 388.

إياهم بإنشاء مقاطعة يهودية في فلسطين لإيجاد توازن مع 600 ألف عربي في فلسطين ومع الدول المحيطة بها[1]، حيث حذر حاييم وايزمن في رسالته لتشرتشل[2]، القوى الاستعمارية من الاعتماد على الولاء العربي ـ عقب ثورة الشريف حسين ضدّ الدولة العثمانية ـ وبأن عليها الاعتماد على اليهود الموالين للغرب[3]. أكدّ وايزمن على ذلك في رسالة لصديقه بقوله: «إذا دخلت فلسطين في نطاق النفوذ البريطاني، وإذا شجعت بريطانيا عملية استيطان اليهود هناك، وأصبحت دولة خاضعة لبريطانيا، فخلال (خلال عشرين عاماً إلى ثلاثين عاماً) مليون يهودي سيقومون بتطوير البلد وإعادته للحضارة ويشكلون حماية فعالة لقناة السويس»[4].

حتى يومنا هذا لم تتوقف الصهيونية عن ممارسة دور مخلب القط في الشرق الأوسط لمصلحة الدول الاستعمارية، فها هو يعقوب ميريدور(Ya'akov Meridor) وزير التخطيط والتنسيق الاقتصادي (1982ـ1984) يصرح في حديث له في الإذاعة التابعة للجيش الأميركي أنه لولا وجود «إسرائيل» كقاعدة وكمنطقة نفوذ وكحليف للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة لبناء عشر حاملات طائرات[5].

من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا[6]

يرى إدوارد سعيد أن الاستشراق يشبه العداء للسامية، ويذهب إلى أن الاستشراق عبارة عن الفرع الإسلامي للعداء للسامية[7]، حيث نظر كثير من المستشرقين للنبي محمد عليه الصلاة والسلام كدجال؛ واتهموه بنشر تنزيل زائف[8]، فانطوى فهم الإسلام عند الغرب على «محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب»[9]؛ فها هو المستشرق برنارد لويس يستند في كتابه «ثورة الإسلام» على دعوة السياسيين في مصر سنة 1945 لتنظيم مظاهرات بمناسبة ذكرى وعد بلفور وما رافق ذلك من مهاجمة الكنائس الكاثوليكية والأرمنية والأرثوذكسية

[1]- المسيري، الايدلوجية، ص: 46.
[2]- رسالة كتبت في شهر يوليو1921 لكنها لم ترسل إلى تشرتشل.
[3]-Crossman، Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizmann، Bevin and Ben- Gurion. London: Hamish Hamilton. 1960. P:131132-.
[4]-Abu-Lughod Ibrahim.op. cit. p: 183184+.
[5]- عبد الوهاب المسيري، الايدلوجية، ص: 65.
[6]- مصطلح حديث نسبياً، تم نحت المصطلح الذي استعير في جزء منه من علم الاضطرابات النفسية للتعبير عن ظاهرة الرهاب أو الخوف المرضي من الإسلام. (أنظر: خالد سليمان، ظاهرة الإسلاموفوبيا، مركز الشرق العربي. http://bit.ly/20gv5Rz)
[7]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 79.
[8]- المرجع نفسه، ص: 128.
[9]-إدوارد سعيد، تعقيبات، ص: 28.

اليونانية؛ ليصل إلى نتيجة مفادها أن الاسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة تستهدف اليهود والنصارى على حدّ سواء[1]، وفي السياق نفسه نجد المستشرق شالوم زاوي (Shalom Zaoui) يؤكد ذلك بقوله: «يفرق المسلمون بين دار الإسلام ودار الحرب، ويجب أن تسلم كل الشعوب بالسيف والجهاد إذا لم يقبلوا دين محمد طواعية»[2].

يرى سعيد أن جذور الخوف من الإسلام «الإسلاموفوبيا» في الغرب وخصوصاً في الولايات المتحدة تعود إلى فترة حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 بين مصر و«إسرائيل»، عندما هددت السعودية بقطع البترول، فتسبب ذلك برفع أسعار الوقود، فجرى تصوير العربي المسلم كإنسان عنيف، بل ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن العرب سفاكون للدماء وأن العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية، كما ادعى أحد المستشرقين بأن الرابط بين أهل الشرق الأوسط هو كراهية وعداء اليهود وأمة إسرائيل[3]. بينما يرى آخرون أن ظاهرة الإسلاموفوبيا قد انتشرت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي في خضم بحث الغرب عن عدو بديل، حيث خرجت الصحافة الغربية حينها بعناوين متشابهة تقول بأن: «التهديد الأحمر ذهب وجاء الإسلام»[4]، تعزز ذلك بشكل «علمي» بعد تبني بعض الباحثين لهذه الفكرة أمثال فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) (منظر سابق للمحافظين الجدد(Neoconservatism)[5] وتلميذ ألان بلوم (Allan Bloom) تلميذ اليهودي الأميركي من أصول ألمانية ليوشتراوس(Leo Strauss) مؤسس فكر المحافظين الجدد في الولايات المتحدة[6]) في كتابه «نهاية التاريخ» (The End of History) الذي أعلن فيه أن الإسلام يعدُّ المنافس الإيديولوجي للديموقراطية الليبرالية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي[7]، تبعه في ذلك المفكر صامويل هنتنجتون (Samuel Huntington) في كتابه «صراع الحضارت» (Clash) of Civilizations، الذي اعتمد فيه على آراء المستشرقين، وخلص إلى نتيجة مفادها أن الصراع الإيديولوجي بين الشيوعية والليبرالية قد انتهى وأن الصراع القادم سيكون صراعاً بين الحضارات ومن ضمنها الحضارة الإسلامية وخصوصاً في الجانب الأخلاقي والديني لكل أمة[8].

---

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 482.

[2]- محمد إدريس، مرجع سابق، ص: 126.

[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 439.

[4]- عبد الله محمد، مرجع سابق، ص: 45.

[5]- تراجع فوكوميا فيما بعد عن تأييد فكر المحافظين الجدد وأعلن عن ذلك في كتابه (أميركا على مفترق الطرق) المنشور سنة 2006.

[6]-Terence Ball، Neoconservatism، Encyclpaedia Britannica. http://www.britannica.com/topic/neoconservatism

[7]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، (ترجمة: حسين أمين)، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص: 56.

[8]- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات/إعادة صناعة النظام العالمي، (ترجمة: طلعت الشايب)، ط2، (الاسكندرية: منتدى مكتبة الاسكندرية، 1999)، ص: 181.

هذه الأجواء هيأت الساحة السياسية في الولايات المتحدة لتولي التيار اليميني الممثل بالمحافظين الجدد أهم مواقع التأثير، وخصوصاً في فترة إدارة الرئيس جورج بوش الابن(George W. Bush)، فانعكس ذلك على علاقات الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي واستغلت حادثة 11 أيلول/ سبتمبر كذريعة لاحتلال وتدمير بلدين إسلاميين (أفغانستان والعراق).

استغلت الصهيونية مخاوف الغرب من الإسلام، فعملت على ترسيخ هذه المخاوف كي تطرح نفسها كحليف للغرب ضدّ الإسلام، وهذا ما وضحه بول فندلي(Paul Findley) في كتابه «لا سكوت بعد اليوم» (Silent No More)[1]، وفي سنة 1992 صرَّح شلوموغازيت(Shlomo Gazit)، رئيس جهاز الاستخبارات العسكرية (أمان)، لصحيفة يديعوت (Yedioth) بأن:

المهمة الرئيسية لإسرائيل لم تتغير قطّ (منذ انهيار الاتحاد السوفياتي) وتظل ذات أهمية حاسمة، إن الموقع الجيوستراتيجي لإسرائيل في مركز الشرق الأوسط العربي/ المسلم يجعل القدر المسبق لإسرائيل أن تكون الحامي المخلص للاستقرار في جميع الدول المحيطة بها، هو حماية الأنظمة القائمة؛ بمنع أو عمليات النزوع للتطرف أو إيقافها وقطع الطريق أمام توسع الحماسة الأصولية الدينية[2].

وها هو وزير الخارجية الإسرائيلي شمعون بيريس(Shimon Peres) يوضح الدافع الأساسي لتوقيع اتفاق أوسلو وهو السعي لبناء نظام إقليمي جديد من أجل مواجهة انتشار المدّ الإسلامي «الأصولي»[3].

استفحلت ظاهرة الإسلاموفوبيا عقب هجوم 11 أيلول/ سبتمبر الذي تبناه تنظيم القاعدة بقيادة أسامة بن لادن، وقامت الصهيونية باستغلال الحدث كي تمرر نظرية مفادها بأن «إسرائيل» تحمل القيم الأميركية نفسها (الديموقراطية)، وتحارب الخصم نفسه وهو «الإرهاب الإسلامي». فشُبِّه الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات بابن لادن[4]، في خطوة مكشوفة لإلصاق صفة «الإرهاب» بنضال الشعب الفلسطيني ضدّ الاحتلال، ونزع الشرعية عن مقاومته. تساوق السياسيون الأميركان مع هذه «الفكرة» فوجدنا الرئيس باراك أوباما (Barack Obama) يصرح في خطابه أمام الإيباك (AIPAC) عام 2009

[1]- بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم /مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أميركا، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط 5، 2010)، ص: 11.

[2]- اسرائيل شاحاك، مرجع سابق، ص: 45.

[3]- شمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، (ترجمة: محمد حلمي)، ط1، (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص: 62.

[4]- قصي حامد، الولايات المتحدة والتحول الديمقراطي في فلسطين، ط1، (بيروت: مركز الزيتونة، 2009)، ص: 120.

بأن لدى أميركا «قيماً مشتركة» مع «إسرائيل» وأنهم شركاء في الحرب على الإرهاب[1]، وهذا ما أكّده الناطق باسم رئيس الحكومة الإسرائيلية أو فير جندلمان (Ofir Gendelman) في معرض تعليقه عن طبيعة العلاقات الأميركية الإسرائيلية[2]. ومع كل هجمة تشنها التنظيمات الإسلامية المتشددة على الغرب تستغل الصهيونية الحدث لتؤكد الفكرة نفسها؛ فها هو رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو يخاطب السفير الفرنسي عقب الهجوم الذي قام به تنظيم الدولة «داعش» في فرنسا عام 2015 بقوله: «نحن صامدون ولن نسقط، رغم أن البرابرة يوقعون ضحايا في صفوفنا،.... نحن فخورون «بقيمنا» وصداقتنا وحريتنا،.... عندما تشخّص «القوى المتحضرة» المشكلة لن يبقى أمامها سوى الاتحاد من أجل القضاء على هذه الحيوانات، هذه الحيوانات لها اسم وهو الإسلام المتطرف،... نحن ملزمون بالوقوف معاً لنحارب الإسلام المتطرف»[3]، لاحظ استخدام نتنياهو في خطابه لمصطلح البرابرة ذو الدلالة التاريخية عند الغرب وحرصه على ربط العالم الغربي بـ«إسرائيل» لأنهما مشتركان بالقيم نفسها وبالعدو نفسه، وإشارته إلى أن الحرب عبارة عن حرب حضارات.

تقوم استراتيجية نتنياهو على استغلال هجمات «داعش» ضد أهداف غربية من أجل الربط بين الإسلام والإرهاب من جهة ومقاومة الإحتلال الإسرائيلي من جهة أخرى؛ فهو يدعي بأنّ «إسرائيل» والغرب يواجهان عدواً مشتركاً، حتى وصل به الأمر للإدعاء أنّ العمليات التفجيرية ناتجة عن طبيعة الإسلام العدائية لا نتيجة الاضطهاد أو الاحتلال، ولا يتورع نتنياهوعن تضليل الرأي العام الغربي من خلال تشبيه محاولة «داعش» إقامة دولة الخلافة بمحاولة الفلسطينيين التخلص من الاحتلال وإقامة دولة فلسطينية؛ وقد عبر عن ذلك بشكل مباشر في تصريح له عقب هجمات بروكسل وبتاريخ 2016/3/23 بقوله: «إننا نخوض حرباً عالمية ضد الإرهاب، إنها حرب أبناء الحضارة ضد أبناء الظلام، يضرب الإرهاب في كل مكان: إنه يضرب باريس (حيث قتِل في مساء واحد 129 شخصاً)، كما أنه يضرب أنقرة وبروكسل حيث قتِل العشرات، وإسطنبول حيث قتِل أيضاً 3 من مواطنينا، وساحل العاج وكاليفورنيا وتل أبيب وأورشليم القدس والقرى والمدن في أرض «إسرائيل»، ولا تأتي الممارسات الإرهابية في كل هذه المواقع انطلاقاً من الشعور بالإجحاف أو بالإحباط، بل إنها تنجم عن العقيدة القاتلة والرغبة في القضاء على الخصم ووراثته، وسبق

[1]-موقع اليوتيوب، خطاب أوباما لدى لجنة الشئون العامة الأميركية الإسرائيلية، 2009/6/28. http://youtu.be/KJq6ykarsp0

[2]- موقع اليوتيوب، أو فير جندلمان: العلاقات بين إسرائيل والولايات المتحدة قوية لأنها مبنية على قيم مشتركة، 2015/3/3. http://youtu.be/uSkRHooFJEU

[3]- موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، 2015/11/18. (بالعبرية). http://www.pmo.gov.il/MediaCenter/Events/Pages/eventJpost181115.aspx

أن قلت مراراً وتكراراً إنّ الإرهاب لا ينبثق من الاحتلال أو اليأس بل من الأمل، أي من أمل مخرّبي داعش في أن يتمكنوا من إنشاء خلافة إسلامية على كامل الأراضي الأوروبية ومن أمل المخربين الفلسطينيين في أن يتمكنوا من إنشاء دولة فلسطينية على كامل الأراضي الإسرائيلية. يجب علينا العمل معاً لحرمانهم من هذا الأمل. هذه نقطة الانطلاق الأهمّ لمحاربة الإرهاب. لذلك أكدتُ لمحاوريَّ (رئيس الوزراء البلجيكي ووزيرة الخارجية للاتحاد الأوروبي) ضرورة إدانة الإرهاب في أي مكان وضرورة محاربته في أي مكان. ولا يوجد أدنى شك في أننا سننتصر على الإرهاب لكن إذا تكاتفت جهود شعوب العالم فإننا سننتصر عليه بسرعة أكبر بكثير"[1].

تظهر المعطيات المتوافرة بأن ظاهرة الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة صُنِعت على يد مجموعة من الصهاينة؛ وهذا ما أشار إليه بول فندلي في كتابه «لا سكوت بعد اليوم»[2]. كما توصل بعض الباحثين الأميركيين في تقرير نُشِر سنة 2011 إلى هذه النتيجة، ويشير التقرير إلى أن الممولين لهذه الظاهرة هم عبارة عن سبع هيئات ومنظمات محافظة التوجه، وأغلبها منظمات غير ربحية تدعم مشاريع تعليمية وأخرى خيرية على الأغلب لا يعرفون بأن تبرعاتهم تذهب لتمويل صناعة الإسلاموفوبيا في أميركا. هذه الملايين أُنفِقت على مَنْ يسمَّوْن بـ«الخبراء» مروّجي الشائعات الذين يلفقون أخباراً ومعلومات خاطئة عن الإسلام، عددهم خمسة أشخاص، وهم: فرانك غافني(Frank Gaffney)، وديفيد يروشلماي (David Yerushalm)، ودانيال بايبس (Daniel Pipes)، وروبرت سبنسر(Robert Spencer)، وستيڤن إيمرسون (Steven Emerson)، وكلّهم محسوبون على التيارات الصهيونية في أميركا. تلخيص رسالة هؤلاء «الخبراء» للشعب الأميركي هي كالتالي: «الإسلام عبارة عن إيديولوجيا عنيفة تسعى للسيطرة على الولايات المتحدة الأميركية، ما يشكل خطراً على المجتمع الأميركي لأنه يشجع على قتل اليهود والمسيحيين»، كما أشار البحث إلى المنظمات التي تشكلت وتفرّع منها عدة أفرع في عدد كبير من الولايات الأميركية، واحدة من هذه المنظمات أنشأتها لبنانية مارونية تدعى بريجيت غابريال (Brigitte Gabriel) واسمها «افعل من أجل أميركا» (Act for America). ويذكر التقرير أنها صاحبة مقولة «إن الفرق بين العرب والمسلمين والإسرائيليين هو كالفرق بين الهمجية والتحضر، الفرق بين الديموقراطية والديكتاتورية، الفرق بين الخير والشر»، إضافة إلى منظمة باميلا جيلير(Pamela Geller) واسمها «أوقفوا أسلمة أميركا»(Stop Islamization of America) والتي

[1]-موقع مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي، 2016/3/23.
http://www.pmo.gov.il/Arab/MediaCenter/Events/Pages/spokrstatmemt230316.aspx
[2]- بول فندلي، لا سكوت بعد اليوم، ص: 86.

نظّمت حملة لوقف بناء مركز إسلامي في مدينة نيويورك والمعروف باسم «بارك 51»(Park 51) بسبب قربه من مركزي التجارة العالميين اللذين دُمّرا في أحداث أيلول/ سبتمبر. وشنّت باميلا حملة منظمة قالت فيها: لا لمسجد أوباما، الإسلام يعني 1400 سنة من الاعتداءات والجريمة، إلا الاستسلام للشريعة، وإلى غيرها من عبارات الكراهية للإسلام، وهي صاحبة فكرة وضع ملصقات المترو في نيويورك التي تقول فيها: «عندما يجري تخييرك بين الشخص المتحضر والشخص الهمجي فعليك باختيار المتحضر، ساند إسرائيل واهزم الجهاد»[1].

أضحت ظاهرة الإسلاموفوبيا صناعة متكاملة لأطراف في الغرب تعود عليهم بالربح المادي والمعنوي، وتساعدهم في الوصول إلى السلطة، وإن على جثامين الأبرياء وغير الأبرياء؛ وذلك بحسب ناتان لين (Nathan Lean) مؤلف كتاب «صناعة الإسلاموفوبيا»(The Islamophobia Industry). درس لين المسألة تاريخياً وأثبت أن زرع الخوف في قلوب الأميركيين ليس مسألة جديدة وإنما ذات تاريخ طويل، غير مشرف، ولا يرتكز إلى حقائق وإنما لهدف محدد، ويلاحظ أن الإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة الأميركية أقوى في 2012 مما كانت عليه قبل أحداث 11 أيلول/ سبتمبر، بل إن استقصاءات الرأي تبين أن معاداة الإسلام والخوف من المسلمين بعد مضي شهرين على ذلك التاريخ كانت أقل بكثير مما هي عليه الآن، وهذا ليس مصادفة بل نتاج حملة منظمة.

لا يقبل ناتان لين الادعاء بأن أعمال الاعتداء على المواطنين والمؤسسات الأميركية في مختلف أنحاء العالم، إضافة إلى أخذ موظفي السفارة الأميركية في طهران رهائن سبب ذلك الخوف الذي يغذيه اليمين الصهيوني المعادي لكل ما هو ليس صهيونياً، هو يرى أن الجذور تاريخية، ويرى أن أحد أهم جذورها يُعثر عليه في الفكر البروتستانتي المتطرف وغاية في المحافظة، والذي يكفِّر كل من هو ليس مثله، ومن ضمنهم المسيحية الكاثوليكية والشرقية، أي الأرثوذكسية. ويثبت صحة رأيه بالإشارة إلى حوادث عديدة وقعت في الولايات المتحدة الأميركية في القرون الماضية، ادعت بوجود مؤامرة عالمية عليها هدفها القضاء على المسيحية الصحيحة، أي البروتستانتية المتطرفة.

ويشير لين إلى دور بارز تقوم به قنوات تلفزيونية أمريكية ومنها محطة فوكس(Channel Fox) في التحريض على نشر بذور الفرقة والكراهية والهلع من المسلمين والآخر المختلف، عبر استقبالها قادة تلك التيارات والمؤسسات المصابة بهوس معاداة الآخر المختلف. لكن المؤلف في الوقت نفسه

[1]- Wajahat Ali and others، Fear، Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America، August 2011. https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/issues/201108//pdf/islamophobia.pdf

يشير إلى دور صحف يومية أمريكية معروفة في نشر بذور الكراهية ورُهاب المسلمين والإسلام، كل ذلك طبعاً تحت بند حرية التعبير والرأي المستقل والديموقراطية، كما يشير لين إلى الدور الأساسي الذي تمارسه بعض التجمعات والأحزاب وفي مقدمتها حزب الشاي (The Tea Party)، الذي أنتج بدوره عدداً من المنظمات والمؤسسات هدفها نشر رُهاب الإسلام والتحذير منهم والدعوة إلى تشجيع تنصيرهم...إلخ، وينضم إلى مختلف هذه المجموعات مؤسسات وقوى صهيونية. ويلفت لين الانتباه إلى تحالف اليمين المؤيد لـ«إسرائيل» ودوره في نشر رُهاب المسلمين ودعم بناء المستعمرات في الأراضي الفلسطينية المحتلة سنة 1967، وهذا كله متعلق بفكرة تأسيس دولة لليهود في فلسطين وتجميعهم هناك، هذه الفكرة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر البروتستانتي الألفي الذي انتشر مذعوراً بعد نجاح الثورة الفرنسية ورفعها رايات الحرية والعدالة والإخاء، التي أرعبت اليمين البريطاني فأطلق هوس اقتراب موعد الألفية ونهاية العالم وعودة المسيح بين شعبه وفي أرضه، أي في فلسطين.

يرى لين أن الجذور الحقيقية للصهيونية لم تكن يوماً يهودية وإنما بروتستانتية أصولية، وهذا ما يجمع رُهاب الإسلام باللوبي المؤيد للصهيونية و«إسرائيل» ويقدم لها الدعم كبرنامج سياسي - ديني متكامل.[1]

صناعة الإسلاموفوبيا في الغرب غير مقتصرة على اللوبي الصهيوني؛ بل أصبحت أشبه ما يكون بالتجارة الرائجة لكتّاب وصحفيين وسياسيين يتخذون من الإسلاموفوبيا مادة للتكسّب والرّبح السياسي، وتعدى الأمر كونه خوفاً من الإسلام إلى نوع من الهوس؛ ففي ألمانيا واجهت المستشارة أنجيلا ميركيل (Angela Merkel) احتجاجات من اليمين تحت شعار منع «أسلمة البلاد» عقب السماح لبضعة آلاف من المهاجرين السوريين باللجوء إلى ألمانيا[2]، وفي فرنسا توقع الكاتب ميشال هو لباك(Michel Houellebecq) في كتابه «سومسيون»(Soumission) (خضوع) تحول فرنسا إلى دولة إسلامية سنة 2022 بعد انتخاب رئيس من حزب إسلامي[3]، كما استغل دونالد ترامب(Donald Trump)، الرئيس الأميركي المنتخب جديداً المحتمل، حادثة مقتل 14 أمريكي على يد زوجين أمريكيين مسلمين، للدعوة إلى فرض حظر على دخول المسلمين الولايات المتحدة[4]. هذه الشواهد فيض من غيض لكثير من المؤشرات حول استفحال ظاهرة الإسلاموفوبيا في الغرب والتي تتغذى على ممارسات بعض التنظيمات الإسلامية المتشددة.

[1]- الجزيرة نت، 2012/12/27، زياد منى، صناعة الإسلاموفوبيا. **http://bit.ly/1niY2Lm**

[2]- صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 2014/12/17، ميركل أمام مأزق صعود اليمين المعادي للمهاجرين. **http://bit.ly/1GsYomJ**

[3]- موقع فرانس 24، 2015/9/7، رواية فرنسية تصور تحول فرنسا إلى «دولة إسلامية» في 2022. **http://f24.my/1i7qrlc**

[4]-موقع بي بي سي، 2015/12/9، هل يتصاعد العداء للمسلمين في أميركا بعد تصريحات ترامب؟. **http://bbc.in/1RX23BG**

يرى سعيد أن الرأي «المعتمد» لدى المستشرقين بأن الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحرية[1]، تجدد طرح الفكرة نفسها مع مزجها بالإسلاموفوبيا عقب انطلاق الانتفاضات العربية المطالبة بالحرية ضدّ الأنظمة الشمولية في سنة 2011 أو ما اصطلح عليه بـ«الربيع العربي»، فنجد «الخبير» برنارد لويس في مقابلة أجريت معه في تموز/ يوليو2011 يرفض إجراء انتخابات حرة ونزيهة في العالم العربي؛ خشية من وصول الإسلاميين للحكم وهو ما سيكون كارثياً، مبرراً وجهة نظره بأن الديموقراطية ممارسة غربية نابعة من التاريخ الغربي[2]؛ وبالتالي فهي لا تصلح للعرب. يحاول لويس وأمثاله إخفاء المقصد الحقيقي لهذا الطرح من خلال الادعاء بأن الديموقراطية غير ملائمة للعرب والمسلمين؛ بينما يخفون خشيتهم من نشوء أنظمة ديموقراطية في الدول العربية ترعى مصالح شعوبها ولا تخضع للإملاءات الغربية. الفكرة نفسها عبرَّ عنها عاموس جلعاد(Amos Gilad)، رئيس الدائرة الأمنية والعسكرية في وزارة الدفاع الإسرائيلية، في تشرين الأول/ أكتوبر 2013 عندما هاجم ثورات الربيع العربي خلال مؤتمر بالعاصمة الأميركية واشنطن، وقال: إن «إسرائيل» تفضل استقراراً يستند على نفوذ أمريكي بالشرق الأوسط بدل ديموقراطية تأتي بالإسلاميين[3].

يرى عبد الله محمد أن مدرسة الاستشراق الحديثة تقوم على ثلاثة محاور رئيسية وهي: تهديد المسلمين المتعصبين، ثم حتمية انتصار التغريب، وأخيراً «الحق الإسرائيلي». وعند تشريح هذه المدرسة نجد أن أكثر المنتمين إليها إمّا من اليهود أو الصهاينة وإما مناصريهم، وأن مفهوم الخطر يتجسد في الخطر من الإسلاميين، وأن هذا الخطر موجه بالدرجة الأولى إلى «إسرائيل» عاصمة الغرب الديموقراطي في الشرق الأوسط[4]. ويذهب عبد الإله بلقزيز إلى أن انحسار ظاهرة الاستشراق ناجم من استنفادها دورها المعرفي، نتيجة نضوب ينابيع الإبداع العلمي فيها، وسقوطها في الاجترار والانغلاق الفكري والمنهجي على عالمها الداخلي؛ فلم يعد الاستشراق قادراً على أن يقدم أعمالا مقنعة بعد رحيل آخر رموز جيله الأخير مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، وجاك بيرك(Jacques Berque)، وشيخوخة آخرين مثل جوزيف إس فان (Joseph S. Van)، وانتهاء آخرين مرموقين إلى انتاج نصوص في غاية السخف والتفاهة (برنارد لويس)، ولم يصدر عن مستشرقي اليوم إلا القليل من النصوص الجديدة بالقراءة مثل كتابات مايكل كوك (Michael

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص: 373.

[2]- موقع اليوتيوب، برنارد لويس يقارن احتلال بريطانيا وروسيا لمصر: ما بين اللبن واللحم. **http://youtu.be/IQgHsOigfm0**

[3]-**Amos Gilad، Israeli Security Policy in an Uncertain Middle East، The Washington Institute، 111072013/. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/2013-schiff-memorial-lecture**

[4]- عبد الله محمد، مرجع سابق، ص: 33+34.

Cook)، أو جاكلين الشابي(Jacqueline Chabbi)، أما البواقون فيُكررون أنفسهم في حركة رتيبة لا إبداع فيها ولا تجديد، مع تراجع حاد في عدد الدراسات، وتدهور ملحوظ في المؤسسات العلمية والكراسي الجامعية والمجلات الخاصة بالدراسات العربية والإسلامية في البلدان الغربية، وتوقف كامل للمؤتمرات العلمية الاستشراقية، وتراجع في مستوى اكتساب اللغة العربية. ويقترن بهذا الانحسار الكبير لموجة الاستشراق إعادة توزيع الدراسات الإسلامية على ميادين وتخصصات دراسية فرعية مثل العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية، ومع هذا التوزيع الجديد يتبين أن ميدان الاستشراق بدأ يتعرض للتهشيش المتدرج، وأن هشاشته آخذة إياه إلى الانفراط كميدان مستقل، وإلى نجاح تلك الميادين والتخصصات، التي تتناهبه، في وراثته[1].

ويرى بلقزيز أن الدراسات التي تصدر عن الإسلام والحركات الإسلامية في هذه الأيام، بل منذ الثورة الإيرانية في سنة 1979، هي في معظمها تجري في نطاق مراكز أبحاث أو معاهد تابعة لوزارات الخارجية والدفاع والاستخبارات في دول أوروبا وفي الولايات المتحدة، أو ممولة من هذه المراكز أو من وكالات أخرى مثل الوكالة الدولية للتنمية (AID: Agency for International Development)، وهي لهذه الأسباب، موجهة وتضمر اغتراضاً سياسياً ولا توجد من ورائها جدوى علمية. أما «الباحثون» الذين يعدون دراساتهم، في نطاق هذه الـ«أجندة» الغربية الرسمية، فلم يعودوا باحثين بالمعنى الأكاديمي بل تحولوا إلى «خبراء» في الإسلام والحركات الإسلامية وبلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، يؤدون سخرة سياسية لحكوماتهم باسم «علم» في غاية الضحالة، ولقد استدرج إلى الفخ مستشرقون مرموقون (سابقاً) من طراز برنارد لويس، الذي ارتضى أن يكون لساناً من ألسنة المحافظين الجدد. إن ما يقوم به الجيل الجديد من «الباحثين»/ «الخبراء»، في ميدان دراسات الإسلام، يشبه أن يكون نظيراً لما يكتبه «خبراء» الغرب و«العالم الثالث» في دراساتهم المكتوبة لمصلحة البنك الدولي(World Bank)، وصندوق النقد الدولي(International Monetary Fund)، وبعض المنظمات الفرعية التابعة للأمم المتحدة(United Nations)، من تقارير لا قيمة علمية فيها[2].

الخلاصة والاستنتاجات

تلتقي الصهيونية مع الاستشراق في الجذور الفكرية، فهنالك قاسم فكري مشترك بينهما قائم

[1]- عبد الإله بلقزيز، سمات الدراسات الاستشراقية وخطوطه المتوازية، مجلة النهضة، 2015.
http://www.almustaqbal.com/v4/article.aspx?Type=NP&ArticleID=674122

[2]- عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق.

على النظرة الاستعلائية العنصرية مع إدعاء النقاء والتفوق، وبالتالي فإن الإيديولوجيا الاستعمارية الغربية المبنية على مفاهيم الاستشراق تعدُّ أحد أهم المصادر للإيديولوجيا الصهيونية.

تبنّى كل من الاستشراق والصهيونية النظرة نفسها للشرقيين، وهي رؤية مبنية على تعزيز الفرق بين (أوروبا أو الغرب أو نحن) الأذكياء/ الموضوعيين/ العقلانيين؛ وبين (الشرق أو هم) الأغبياء/ غير العقلانيين/ الفاسدين/ غير الموضوعيين، وذلك بهدف التمهيد للاستعمار الغربي والصهيوني، وإقناع الجمهور «الغربي» بتقبل فكرة السيطرة على شعب آخر «الشرقي» بل وممارسة العنف ضده، وهذا لن يحصل بدون نزع صفة الإنسانية عن «الآخر» من خلال وصمه بصفات التخلف وتشبيهه بالحيوانات، بحيث يكون هنالك «نحن» المتحضرون الأذكياء المتفوقون في مقابل «هم» المتخلّفون الأغبياء المنحطّون، الذين لا يستحقون الحياة حتى الشفقة عند قتلهم.

مهدت أعمال بعض المستشرقين الطريق أمام الحملات الاستعمارية الأوروبية بل عمل بعضهم بشكل مباشر في خدمة الاستعمار، فهيأ الاستشراق من خلال «المعرفة» كل الشروط لترجمة القوة وفرض سيطرة استعمارية على فلسطين، كما عملت عدة جمعيات استشراقية على تسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني في فلسطين؛ من أهمها صندوق الاكتشاف الفلسطيني.

التقى الدافع الديني للاستشراق مع الطموحات الصهيونية، وحصل انسجام كبير بين أهداف الاستشراق الدينية والصهيونية، ترافق ذلك مع ظهور معاداة السامية في الغرب ومن ثم كان الحل الصهيوني المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية.

حرص المستشرقون ومن خلفهم الاستعمار على إحياء فكرة «الشعب اليهودي» وعملوا على حثّ اليهود لاستعادة «أرض الميعاد»، بدأ ذلك بشكل عملي بنابليون بونابرت وتعمق بأعمال المستشرقين الهادفة لإثبات الحق التاريخي لليهود في فلسطين، ترافق ذلك مع إنكار المستشرقين لوجود شعب فلسطيني، وإصرارهم على أن التسمية التاريخية لفلسطين هي «أرض إسرائيل».

تقاطعت مصلحة الاستعمار مع الصهيونية سياسياً واقتصادياً وأمنياً، فتحولت «إسرائيل» إلى أداة استعمارية لحماية المصالح الغربية، وتطورت لتصبح قاعدة عسكرية متقدمة للغرب في آسيا تمنع أي حركة تحرر وطني تهدف للتخلص من الهيمنة الغربية.

تطورت ظاهرة الاستشراق وتحولت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا، حيث تشترك ظاهرة الإسلاموفوبيا مع الاستشراق في الطروحات نفسها. ظاهرة الإسلاموفوبيا

تعززت بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر لتصبح بمنزلة صناعة يشرف عليها الصهاينة في الغرب؛ هدفها تعزيز المخاوف من العرب والمسلمين والحؤول دون قيام أيّ نظام ديموقراطي في الدول العربية، والعمل على نزع الشرعية عن المقاومة الفلسطينية من خلال وصمها بـ«الإرهاب».

يمكننا وصف العلاقة بين الصهيونية والاستشراق بأنها أشبه بالعلاقة الطفيلية، بمعنى أن الصهيونية تغذت على المفاهيم الاستشراقية وتبنت النظرة الاستشراقية للعرب، ما انعكس على سلوكها الاستعماري العنيف. أما علاقة الصهيونية بظاهرة الإسلاموفوبيا فهي قائمة على استغلال مشاعر الخوف لدى الغربيين من الإسلام، فقامت بتغذية هذه المشاعر وتنميتها، بمعنى أن الصهيونية تغذت على المفاهيم الاستشراقية وقامت في ما بعد بدورها بتغذية ظاهرة الإسلاموفوبيا. بينما يمكننا وصف العلاقة بين الاستشراق والإسلاموفوبيا بعلاقة تطور؛ حيث تطورت ظاهرة الاستشراق بعد استنفاد أغراضها لتتحول إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا.

نستنتج من خلال استعراضنا لظاهرة الاستشراق وتحولها إلى ظاهرة الإسلاموفوبيا؛ بأن هنالك ما يشبه الخط غير الظاهر الذي يربط بين أعمال المستشرقين و«الخبراء» ومحاولة إثبات الحق التاريخي للصهاينة في فلسطين بحيث يُعَدُّ أيّ شكل من أشكال «الرفض» لهذا «الحق» «إرهاباً»، وهذا سيقود بالضرورة إلى تصوير الصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين كصراع بين قوميتين متصارعتين على أرض فلسطين لهما الحقوق نفسها؛ القومية الفلسطينية و«القومية اليهودية»، وذلك بهدف التعمية على حقيقة المشروع الصهيوني الاستعماري في فلسطين، وحقيقة أن الصراع هو بين مستعمر محتل وسكان أصلانيين.

الديمقراطية بما هي مُنتَج إيديولوجي

استقراء المسار التاريخي

شهريار زرشناس[*]

يرمي المفكر الإيراني شهريار زرشناس في هذا البحث إلى الحديث عن صلة الإيديولوجيا بالديمقراطية على المستويين النظري والتاريخي. ويقرر في هذا الإطار أن الديمقراطية هي الأساس النظري والإطار الواقعي لنشوء كلّ الإيديولوجيات. أما حجته في ذلك فتعود حسب قوله إلى أن الليبرالية والقوميّة والفاشيّة و... وكلّ النظريات الحداثية الأخرى هي وليدة الديمقراطية.

إلى هذا يدرس الكاتب الأسس النظرية للإيديولوجيات آنفة الذكر، ويستثني من ذلك نظرية اللاّسلطويّة، لأنها برأيه لم تعد ذات أهميّة بالغة في العالم المعاصر، ولأن أسسها الإيديولوجية لم تكن بارزة.

نشير إلى أن هذه المقالة هي فصل من كتابٍ صدر للكاتب مؤخراً في إيران تحت عنوان: «المباني النظرية للغرب المعاصر».

المحرر

لا تعني المطالبة بالديمقراطية ـ على خلاف ما هو مشهور ـ المطالبة بالحريّة، إذ لا يوجد أي تلازم منطقي وذاتي بين الديمقراطيّة والحريّة. فحتّى الفاشيّة بصفتها إيديولوجية حديثة تمثّل وجهاً من وجوده الديمقراطيّة، فالأخيرة هي جوهر الفكر السياسي الحداثوي.

لقد انتشرت إبّان عصر التنوير وتزامناً مع نشوء الحداثة، عقيدةٌ تفيد بأن الإنسان لا يحتاج إلى

---

*- باحث في الفكر السياسي والفلسفي - عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي ـ طهران.
- العنوان الأصلي للبحث بالفارسية: (ايديولوجيات العالم الحديث).ـ
ـ ترجمة: حسن الصرّاف.

هداية الوحي والدين، وبإمكانه أن يؤدّي دور «المشرّع». لقد أنيطت بموجب هذه العقيدة مهمة «التشريع» للإنسان وأصبحت من أهم الخصائص التي أفرزتها الحداثة ومنحتها للإنسان. كانت الأنظمة الملكية المطلقة في أوروبّا طوال القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر تمنح «حق السلطة» و«حق التشريع» للملك، ولكن الديمقراطيات الحديثة [المتأصلة في أفكار «جان بودان»[1] و«سبينوزا»[2] وفلاسفة عصر التنوير من أمثال «جون لوك»[3] و«جان جاك روسو»[4] تعطي هذين الحقَّين للشعب [دموس]. لقد اختلفت الإيديولوجيات في تحديد مصداق الـ«دوموس/ الشعب»، إذ عدّت الليبرالية الكلاسيكية الطبقات الثريّة والمتوسطة في المجتمع التي تستطيع دفع الضرائب هي «الدوموس»، وفيما ذهبت الماركسيّة إلى أن مصداق الـ«دوموس» هي الطبقة «البروليتارية»[5]. أمّا القوميّون فقد عدّوا القوميّة أو المنتمين إلى عرق معينّ هم الـ«دموس»، فيما أولت المدرسة النسويّة الجانب الأنثوي اهتماماً بالغاً في المجتمعات الإنسانية الحديثة «الدموس».

خلاصة القول إنّ الديمقراطية بمعنى حاكمية «الدموس/الشعب» وحقّه في التشريع، تستقل عن أطر الشرائع السماويّة التي تمنح حق التشريع إلى الله سبحانه. إن للديمقراطيات الحديثة ميزات إنسانيّة (Humanism) وترى مصداق «الدموس/الشعب» في الفئات الإنسانية الواسعة كالقوميات أو الطبقات الاجتماعية. أمّا الليبرالية المصطبغة بالديمقراطية الاشتراكية إبّان القرنَين التاسع عشر والعشرين فإنها تعدّ حق السلطة للـ«دموس/الشعب» وفق المعنى العام الذي تحمله هذه الكلمة. ولكن لمّا كان «الناس» غير متفقين دوماً على أمر واحد ولمّا كانت لفظة الـ«دموس/الشعب» تمثل مفهوماً اعتباطياً وفاقداً للمصداق، لذلك ظهرت نظرية «حق الأكثرية»، واعتمدها الليبراليون الديمقراطيون ذوو الميول الاشتراكية وعدّوا الديمقراطية مرادفة لحقّ الأكثرية في التشريع؛ وبطبيعة الحال أفرز هذا الموقف إشكاليات عديدة حول العلاقة بين الأكثرية والأقليات. ثمّة فلاسفة من أمثال «جون لوك» و«جان جاك روسو» و«مونتسكيو»[6] و«جون ستيوارت مل»[7] و«هيغل»[8] يعَدّون من أقطاب الديمقراطية الأوائل ومنظريها الأساسيين بصورها المختلفة، فللديمقراطية صور عديدة كالفاشيّة التي تعدّ «الجنس الآري» مصداقاً للـ«دموس/الشعب» وتستقي في الوقت ذاته الأسس

---

[1]- Jean Bodin (م)

[2]- Baruch Spinoza (م)

[3]- John Locke (م)

[4]- Jean-Jacques Rousseau (م)

[5]- يقصد كارل ماركس بالبروليتاريا الطبقة التي لا تملك أي وسائل إنتاج وتعيش من بيع مجهودها العضلي أو الفكري (م).

[6]- Montesquieu (م).

[7]- John Stuart Mill (م).

[8]- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (م).

النظرية الموجودة في نظرية «العقد الاجتماعي» لدى «جان جاك روسو» المتأصلة في آراء «فيشته»[1] و«هيغلـ«، وبالتالي هي نتاج التلاقح بين اشتراكية الدولة والقوميّة الاستعلائية.

الأسس الفلسفية للديمقراطية، قراءة نقدية:

إن الديمقراطية هي الوجه السياسي للعالم الحديث. لقراءة الأسس الفكرية والفلسفية للديمقراطية يمكن التنقيب في أسسها الأنطولوجيّة والإبيستمولوجية والسياسية.

لدراسة الأسس الأنطولوجيّة بإمكاننا عدّ ثلاث خصائص رئيسة للديمقراطية:

1ـ أصالة عالم الناسوت أو المجال الناسوتي لوجود الإنسان

2ـ الإنسانيّة (Humanism)

3ـ تقديم تعريف إنسانيّ [نفسيّ] للبشر والقول بأصالة احتياجات الإنسان التي هي بمنزلة تأصيل أهواء الإنسان النفسانيّة.

إن الفكر الحداثوي لا يؤمن بتسلسل مراتب العالم التي تصل إلى مراتب غيبيّة، ويرى أن مرتبة الناسوت وحد هي واقعيّة. حتّى إذا كان مؤمناً بوجود المراتب الغيبيّة فإنه يعزو الأصالة للناسوت. إن القول بأصالة الناسوت هو من متلازمات الإنسانيّة(Humanism). ليس هذا فحسب، بل إن الفكر الإنساني (Humanism) مبنيٌّ على أصالة الجانب الناسوتي لوجود الإنسان ويعرّف الإنسان بصفاته النفسيّة فحسب. إن الإنسان كمّا تراه هذه المدرسة هو نظام متناسق من الاحتياجات الجسميّة والنفسيّة، وهو مجبولٌ في إطارِ نسميّه في الموروث الديني بـ«الأهواء النفسيّة». إن أصالة الأهواء كامنة في ذات المدرسة الإنسانيّة؛ لأنّها تعدّ الإنسان مستقلاً عن الوحي وغنيّاً عن هداية الوحي والتعاليم السماويّة.

إن الفكر الديمقراطي ينظر للإنسان وفق التعريف الذي تقدّمه المدرسة الإنسانيّة، ومن هنا تصبح احتياجاته وإرادته أساساً للتشريع. وبهذا يتوضّح لنا بأن الديمقراطية أيضاً تؤمن بأصالة الأهواء النفسيّة لدى الإنسان. إن القول بأصالة الأهواء النفسية تتبلور تارةً على الصعيد الفردي وفي إطار «الديمقراطية الليبرالية»، وتتبلور تارةً أخرى على الصعيد الجمعي وفي إطار «الديمقراطية الاشتراكيّة والفاشيّة والقوميّة».

أمّا فيما يتعلّق بالمحور الإبيستمولوجي فيمكن أن نعدّ الخصائص التالية للديمقراطيّة:

---

[1]-Johann Gottlieb Fichte (م).

1ـ النسبويّة[1]

2ـ النفعيّة[2]

3ـ الكميّة

إن المفكّرين المؤسسين للفكر الديمقراطي يرون أن الحقيقة قضية نسبيّة ويعتقدون باستحالة تلقي الحقيقة المطلقة، لذلك عرضوها في إطارٍ نسبي وقرروا أن «رأي الأكثريّة» هو المعيار للحقيقة. في الواقع لمّا تغيب القاعدة الواضحة واليقينيّة لتلقي الحقيقة، يصبح مبدأ هشّ كرأي الأكثريّة معياراً للحقيقة. إن الفكر الديمقراطي يرى أن الحقيقة لدى الأكثرية والحقّ معها. إذا كانت الأكثرية وفق هذا الرأي هي ذاتها المُعبرّ عنها بـ«دموس» وهم كلّ الأفراد بما فيهم الوضعاء والوسطيين في المجتمع، سيكون رأياً بعيداً عن أيِّ أساس معرفي رصين. لأنه لا يوجد أي دليل عقلي أو بديهي أو تجريبي أو تاريخي يشير إلى أن رأي الأكثرية في مجتمعٍ ما [الأكثرية التي يشكلها «الوسطيون/الطبقة الوسطى» في كلّ بلد] هو رأي صائب بالضرورة.

هذا الاعتقاد بأحقيّة رأي الأكثرية يوضّح المنحى الكمّي في أسس الديمقراطية. إن النظام الديمقراطي يفترض بأن الرأي الصحيح والحق في كلّ المجالات هو ذلك الرأي الذي يكون عدد المقتنعين به أكثر من غيره، وهذا ليس إلّا انحيازاً للمنهجية الكميّة[3]. إن العقل في المدرسة الإنسانيّة هو عقل يعوّل كثيراً على الكميّة ويصدّق بمعطيات هذا المنهج، فكما أسلفتُ فإن هذا الميل للنهج الكمّي يتجلى في الاعتقاد بأحقيّة رأي الأكثرية. فضلاً عن ذلك ثمّة تناقض كبير آخر تستبطنه الديمقراطية. يتمثل هذا التناقض في جمع الديمقراطية بين النسبويّة والتيقن في آنٍ واحد. بمعنى أن الديمقراطية بعد أن تبيّن نسبية الحقيقة تأتي وتقول بلغة يقينيّة وقاطعة إنّها ــ أي الديمقراطية ــ هي أفضل نظام فكريّ سياسي واجتماعي وهذا هو تناقض بعينه. لأن اطلاق الحكم القاطع والمتيقن يتعارض مع مبادىء (النسبويّة/Relativism).

أمّا في الإطار الإبيستمولوجي فإن الفكر الديمقراطي يعتمد «البرغماتية». أي إن النتيجة

[1]- **Relativism**، إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تنحوإلى أن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديدها. (م).

[2]- **Pragmatism**، مذهب فلسفي سياسي يعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة (م).

[3]- **Quantitative research** البحث الكمي يشير إلى البحث المنهجي للظواهر الاجتماعية من خلال الأساليب الإحصائية، الرياضية أو الحسابية. ويستخدم البحث الكمي على نطاق واسع في العلوم الاجتماعية، مثل: علم النفس، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، والتسويق، والعلوم السياسية، وتكنولوجيا المعلومات. أمّا في العلوم الاجتماعية يتعلق استعمال المصطلح بالأساليب التجريبية، والتي نشأت من مجالات الفلسفة الوضعية وتاريخ الإحصاءات والتي هي على النقيض من البحث النوعي. (م).

العمليّة لفرضيةٍ ما هو المعيار في تشخيص صحة الفرضية من عدمها. فمثلاً يقول «ويليام جيمز»[1] البرغماتي الأميركي الشهير حول وجود الله: (إذا كان الاعتقاد بوجود الله يمنح لحياتكم اطمئناناً وسكينة فهذا يعني أن الله موجود.) من الواضح أنّ هذه الرؤية وهذه المنهجية في الاستدلال تشير إلى الطابع النسبوّي في الأسس الإبيستمولوجية ولا يوجد هناك ماهية وغاية أخرى في الأمر.

القواعد السياسية للديمقراطية:

1ـ تعريف مفهوم «السيادة» وفق مبادىء المدرسة الإنسانيّة (Humanism): السلطة وفق هذا النهج هي حق من حقوق الإنسان المستقل عن الوحي. بناءً على هذا الأساس يُستبدَل المبدأ القائل بأن «الحكم لله» بمبدأ آخر يفيد بأن أصل الحكم أو السيادة مستقلٌّ وللإنسان، وليس لإنسان ينوب عن الله ويتبع شرعه. في بدايات العصور الحديثة كانت الدول الملكيّة الأوروبيّة تقرّ بأصل الحق الإلهي في الحكم والممنوح للملك، ولكن ما كان أي أثر للشرع الإلهي وقانون السماء في أرض الواقع، وكان الحكم السائد يتمثل بإرادة الملك واستبداده. ولكن اعتبرت «السيادة» إبّان القرنَين السابع عشر والثامن عشر حقّاً من حقوق الناس، وتأصّلت على الصعيدَين النظري والعملي كلٌّ من الإنسانيّة وكبح شهوات الأفراد [أوالأكثريّة] في إطار ما يسمّى بالديمقراطية.

2ـ **الاعتقاد بأحقّية رأي «الأكثرية/دموس»:** سبق أن أشرت إلى هذه الفقرة في سياق الحديث عن النهج الكمّي في الفكر الحداثوي.

3ـ **أصالة التعاقد:** تفترض الديمقراطية الحديثة أن المجتمع السياسي الدولة تشكّلا وفق «عقد اجتماعي» وبناءً على هذا الأساس اجتمع الأفراد وشكّلوا الدولة. يرى «توماس هوبز»[2] وهو من منظري فكرة العقد الاجتماعي بأن هذا العقد يُبرَم مرةً واحدة وللأبد ولا يوجد أيُّ حقٍّ للاعتراض والانقلاب عليه. في حين يعدّ «جون لوك» للعقد الاجتماعي شروطاً ومستلزمات، إذ يرى أنّ للأفراد الحق في التمرد على الحاكم إذا لمسوا عدم رعايته لبنود العقد.

على أيّ حال فإن نظرية «العقد الاجتماعي» على خلاف المعتقدات الإغريقية والرومانيّة لا تعدّ الإنسان مدنيّاً بالطبع، بل ترى أنّ الأفراد يُعرَّفون بفرديتهم [الفرديّة في الإطار النفسي] ومن ثمّ يجتمعون ويبرمون «عقداً اجتماعياً»، وبهذا يولد الاجتماع السياسي والدولة.

تمثّل نظرية العقد الاجتماعي أساس الفكر السياسي الحداثوي والديمقراطي، وإن ركنها الرئيس يفيد بأن الفرد الواحد هو ذئب مفترس بالقوّة أو بالفعل للفرد الآخر. ولأن لكلّ الأفراد ميولاً نفسانيّة

[1]- William James (م).
[2]- Thomas Hobbes (م).

ويريدون تحقيق هذه الميول يحدث تعارضاً في المصالح، وإن الحلّ لمعالجة هذه المشكلة هو أن يخضع الجميع «للإرادة الاجتماعية» التي أفرزها العقد الاجتماعي [وفق رأي روسو] أو للدولة الليبرالية الناتجة من هذا العقد [وفق رأي لوك]. الفرق بين الحالتين هو أن روسو يرى بأن على الجميع قبول ما جاء بالعقد الاجتماعي ليكونوا ملزمين برعاية بنوده، وبالتزامه بالعقد يمنح حقوقه كلّها للدولة. أما رأي «لوك» فغالباً ما يراعي مصالح التجّار وأصحاب رؤوس الأموال البريطانيين في القرن السابع عشر. أمّا «روسو» فإنه يبلور صورة ثابتة لعلاقة المواطنين بالدولة وغالباً ما يهتم بالطبقات الفقيرة والمعدمة في المجتمع الفرنسي إبّان القرن الثامن عشر.

4ـ **قيام الإنسان بالتشريع:** يتمثّل أحد أركان الديمقراطية بمبدأ حق التشريع بوساطة البشر. إن الفكر الديني الأصيل المبني على «التوحيد في الربوبية التشريعية» يؤمن بأن حق التشريع هو من حقّ الله، ولا يستطيع البشر أن يمارس التشريع. كلّ ما يمكن للإنسان فعله هو تدوين الضوابط والمقررات والأصول القانونية لتنظيم الحياة اليومية، على أن يكون ذلك وفقاً للشريعة السماوية. أمّا الفكر الحداثوي فينكر التوحيد في الربوبية التشريعية، ويستند إلى الشرك الكامن في أفكار المدرسة الإنسانية ليصبح الإنسان بذلك صاحب حق التشريع وذا شأن في ذلك. كما أسلفنا فإن أحقية الإنسان أو أحقية العقل المنقطع عن الوحي في التشريع وسن القوانين يُعَد من الأسس السياسية للديمقراطية. تسنّ وتشرع القوانين والضوابط في النظام الديني استناداً على أساسيات الفكر الديني والقانون الإلهي الثابت، إذ تستلهم كل التشريعات في النظام الديني من الشرع الإلهي ولا يجوز الخروج عن إطاره. أما الفكر الديمقراطي الذي يعدّ الإنسان مستقلاً عن الوحي فإنه يملك حق التشريع ويقوم بذلك بناءً على هذا الأساس. ولأن هذا البشر يُعَد كائناً مستقلاً وذا احتياجات نفسانيّة فبالتالي لا تكون أحكامه التشريعية إلّا نتاجاً لاحتياجاته وتمنياته النفسية.

5ـ **العلمانية:** إن الفكر الديمقراطي المبني على استقلالية الذات الفرديّة ينكر أي هداية غيبيّة ودينية ويترتب على هذا الإنكار إزالة القداسة عن المقدسات وجعلها أموراً عرفيّة ودنيويّة. من هنا يتبلور معنى العلمانيّة. إن العلمانيّة تزيل القداسة عن القضايا الدينية وتقصي الدين عن كلّ شيء. تتحقق هذه الخصوصيّة في السياسة بنَفي السياسة المرتبطة بالدين والمعنويات الدينية والمعنوية واثبات السياسة المبنيّة على الاحتياجات النفسيّة [أي الديمقراطية]. إذاً فإن للديمقراطية جوهراً علمانياً.

البحث عن مفهوم الشرعية في الرأي العام: إن شرعية الدولة وفق المنظور الديني هي أمر سماوي. إن دولة المعصوم عليه السلام تستمد شرعيتها من جوهرها الإلهي والقدسي ولا تحصل هذه الشرعية بتأييد الأفراد ودعمهم. أي إذا لم يؤيد الناس الحكومة فإن الشرعية الإلهيّة باقية ولا تزول.

في هذا الإطار يمكننا التمييز بين الشرعية والمقبولية. إن الدولة الدينية تستمد شرعيتها من ماهيتها الدينية وليس من رأي الأكثرية وتوافقهم. أمّا في الأنظمة الديمقراطية فإن الرأي العام ورأي الأكثرية يعد معيار الشرعية، إذ إن الكيانات الديمقراطية في ذاتها غير دينية وعلمانيّة.

إن السياسة وفق الفكر الديمقراطي هي عبارة عن آلية للحفاظ على السلطة لأغراض دنيوية بحتة، أو لتأمين متطلبات حياة الأفراد. إن الحداثة لا تتبنى مشروعاً تربوياً لنمو الأفراد وكمالهم المعنوي. إن السياسة وفق المنظور الحداثوي هي مجرد فن أو علم لإدارة المعيش وحياة الأفراد الماديّة، ولذلك تتميز بطابع مادي صِرف. هذا هو معنى السياسة الفارغة من أيّ غاية روحانية تكاملية.

إن الديمقراطية في ظاهرها هي حكومة عامة الشعب ولكنها في الباطن تمثّل حكومة البيروقراطيين أصحاب السلطة، كالنموذج الديمقراطي الاشتراكي المطبّق في الاتحاد السوفيتي وفي دول أروبا الشرقية، أو في حكومة النخبة السياسية المنتمية لمجموعة من العصابات أو الفئات الاجتماعية الدُنيا [الديمقراطيات الفاشيّة]، أو هي حكومة أصحاب الأموال الطائلة والشركات متعددة الجنسيات والكارتلات[1] الدوليّة والاقتصادية والصناعية، وذلك عن طريق تسيير الرأي العام ورأي الأكثرية بصورة غير مباشرة [الديمقراطيات الليبرالية]. إن الديمقراطية مبنيّة على إرضاء أهواء الإنسان ويتبلور ذلك في تأصيل الأهواء الشموليّة، [كالأنظمة الشموليّة الاشتراكية أو القوميّة أو الفاشيّة] أو في تأصيل الأهواء الفرديّة، كالكيانات الديمقراطية الليبرالية.

إن الديمقراطية الحديثة بشتّى صورها [الليبرالية، الاشتراكية، الفاشيّة] مبنيّة على أساس القراءة الحداثويّة لمفهوم «السلطة» وإن الشموليّة[2] كامنة في جوهر هذا المفهوم. إن السلطة في إطارها الحداثوي تميل للهيمنة والقمع والانتشار والتسلط الشامل، لأنها مبنيّة على رؤى نفسانيّة. إن ما يبعد السلطة عن الهيمنة الفاسدة هو الحدّ الشرعي وكذلك الهواجس المعنوية القدسية لدى الفرد الذي يمارس السلطة. في الواقع إن النفوذ الديني والمعنوي مبنيٌّ على الولاية [أي القرب]، ولمّا تتمركز مثل هذه السلطة في فرد أو في جماعة فإنها لا تفسد ولا تتحول إلى الاستبداد، وذلك للإمدادات الواصلة من الأنوار القدسية. بمعنى أن العدالة والتقوى تمنعانه عن ذلك. أمّا «السلطة» في مفهومها الحداثوي ووفق ما ما تقرّه الديمقراطية، على الرغم من تعرضها لتفكيك ظاهري في

---

[1]-الكارتل اتفاق ناتج عن تجمع بين مؤسسات وطنية، أو دولية، لتحديد أسعار المنتجات، ويمكن أن يحدد (الكارتل) العرض (المنتجات) لرفع الأسعار من أجل زيادة أرباح الأعضاء فيه. فالكارتل يمثل شكلا من هذه الأشكال. فعلى سبيل المثال منظمة أو بك هي كارتل نفطي. (م)

[2]-msinairatilatoT (م).

نطاق الليبرالية، إلاّ أنها في الباطن تتميز بوحدة ومركزيّة شاملة ومطلقة، إذ تسيّر بوساطة أجندات حكوميّة أو مؤسسات ماليّة خفيّة، ولذلك فإن لها جوهراً شمولياً أو كلياً!!. ولهذا السبب أقول إنَّ الكيانات السياسية الليبرالية الديمقراطية تشبه الحكومات الاشتراكية البيروقراطية من حيث الشموليّة. غير أن شموليتها تتبلور على الصعيد الاجتماعي، وإنها شموليّة خفيّة غير مُعلنة.

إن الديمقراطية لمّا تترجم السياسة في إطار الأهواء الفرديّة والطبقيّة فإنها ستمثّل إرادة «الجمع» أو «القطيع» في صورة قوميّة شوفينية، أو ستكون تجسيداً لإرادة عدد من الطبقات الاجتماعيّة. إن الديمقراطية تمثّل نظاماً تسود فيه الإيديولوجيات، وإن كلّ واحدة من هذه الإيديولوجيات تعبّر بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن أهواء طبقة اجتماعيّة معينة أو مجموعة معينة من الطبقات. فعلى سبيل المثال إن الديمقراطيات الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وفي شرق أوروبا تحافظ على مصالح البيروقراطيين في الدولة وطبقة النخبة في تلك المجتمعات التي كانت تراعي بين الفينة والأخرى أهداف الطبقة الأرستقراطية العماليّة[1]. أمّا الديمقراطية الفاشية التي قدّمها الحزب النازي بزعامة هتلر فإنها كانت تعمل لمصلحة الجماعات الغوغائية[2] والعناصر التي ائتلفت وحازت السلطة باسم الحزب النازي. كان هذا الائتلاف متناغماً مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال والمصانع الألمانية الذين فقدوا معظم أموالهم إثر الضغوط الاقتصادية التي سببتها الحرب العالمية الأولى.

أمّا الديمقراطية الليبرالية في دولٍ كبريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وألمانيا الحديثة فإنها تحافظ بصورة وأخرى وبنسبٍ متفاوتة على مصالح أصحاب رؤوس الأموال والتجار وأقطاب الكارتلات الاقتصادية والنفطيّة والمافيات القوية كالماسونية ومجلس العلاقات الخارجية[3] وأمثالهما. أمّا على صعيد المبادىء والغايات فإن آفاقها برجوازية ورأسمالية، وفي الجانب الاجتماعي فإن الكيانات الديمقراطية ولاسيما الديمقراطية الليبرالية هي وليدة الرأسمالية ومن متبنياتها.

يمكن سرد الانتقادات الموجهة للديمقراطية في النقاط الآتية:

---

[1]- **Labor aristocracy**، الأرستقراطية العمالية هي الشريحة العمالية العليا التي تتكون من أكثر الفئات مهارة وأعلاها أجراً من مجموعة الطبقة العاملة، والمنفصلة عنها من حيث التكوين الإيديولوجي والنفسي. (م)

[2]- **Lumpenproletariat**، الفئات الدنيا، أو القعر الاجتماعي: الجماهير نصف البروليتارية. شبه البروليتارية، البروليتاريا الرثة، حثالة البروليتاريا، الغوغاء..الرعاع..الخ وكلها مفاهيم مترادفة ودالة على تلك»الكتلة الشعبية«الضخمة،والتي تطلق عليها الأدبيات الماركسية بعض هذه التسميات،والمدلول واحدا في معانيه. (م)

[3]-**Council on Foreign Relations**، مجلس العلاقات الخارجية، منظمة في شكل خلية تفكير مستقلة أمريكية، هدفها تحليل سياسة الولايات المتحدة الخارجية والوضع السياسي العالمي. أُسِّست في 1921، تتكون من أكثر من 50000 عضو جلهم من طبقة الأعمال، الاقتصاد والسياسة. مقرها الرئيسي في نيويورك، ولديها مكتب أيضا في واشنطن العاصمة. (م).

القسم الأول من الانتقادات موجهة للأسس الابيستمولوجية والأنطولوجية، كالانتقادات التي تناولت المدرسة الإنسانيّة والنسبويّة والكميّة والنفعيّة/البرغماتية، وسأتجاوز هذا القسم رعاية للاختصار ولعدم التكرار.

أمّا القسم الثاني من الانتقادات فإنها تختص بالأسس السياسية للديمقراطية:

أولاً: إن مفهوم «الشعب» وسلطة الشعب [دموس] هو مفهوم غامض واعتباطي؛ لأنه يستحيل في الغالب تحقيق سلطة الشعب مع الاعتناء بآراء كل الأفراد. إذاً فإن «حكومة الشعب بالشعب» هو أمر متناقض. إلاّ إذا قلنا بحكومة مجموعة من الشعب على سائر أفراد الشعب. كأن نقول مثلاً: حكومة أكثرية الشعب.

ثانياً: ثمّة إشكال يكمن في مسألة «حكومة الأكثرية» وهو عدم وجود أي دليل عقلي واستدلالي يثبت ضرورة خضوع الأقلية للأكثرية؛ لأننا إذا لم نلتفت إلى مسألة الشرعية الدينية، سوف لا نجد أي دليل عقلي يوجّه ويبرهن إتّباع الأقلية من الأكثرية، خاصة إذا كانت الأكثرية ضعيفة بالنسبة للأقلية [مثلاً تكون بنسبة 51 بالمائة]. فضلاً عن ذلك، حتى إذا افترضنا بأن الأقلية ستسلّم أمرها لسلطة الأكثرية حفاظاً على الاستقرار وابتعاداً عن أي صراع، من أين ستستمد هذه الأكثرية مصدر شرعيتها؟ ولماذا لا يجوز للأقليّة التمرد على الأكثرية فيما حصلت على فرصة مواتية؟

ثالثاً: أيُّ دليلٍ عقلي أو تجريبي أو تاريخي يبرهن صحّة رأي الأكثريّة؟ ثمّة نماذج كثيرة تبيّن بأن الأكثرية أخطأت في اختيارها، كالدعم الجماهيري الواسع الذي حصل عليه نظام هتلر وكذلك الدعم الجماهيري لستالين والدعم الشعبي الواسع لنابليون الثالث إبان الانتخابات الفرنسية في ديسمبر1851م. هذه الوقائع التاريخية تدلّ على أن الأكثرية قد تخطئ في اختياراتها وتتصرف خلاف مصالحها الدنيوية. هنا نتساءل مرةً أخرى ما الدليل العقلي أو التاريخي يفسّر ضرورة إتباع آراء الأكثرية التي تكون مخطئة في أغلب الأحيان؟ ألم يقل القرآن الكريم: «أكثرهم لا يعقلون» وفي آية أخرى «أكثرهم لا يشعرون»؟

رابعاً: ألا يفترض إناطة مهام الدولة كأيّ عملٍ آخر إلى المتخصِّصين؟ إذا كانت غاية الدولة إيجاد العدالة ونشر الحريّة، فكيف لنا أن نسترشد بآراء الأكثرية غير المتخصّصة للوصول إلى هذه الغايات المباركة؟ إذا مرضنا، هل نتوسّل برأي الأكثرية والجماهير أم نستعين بالمتخصّص في علاج الأمراض؟ لماذا نظن بأن هداية المجتمع وإيصاله إلى محطات العدالة والتربية وتهذيب الأفراد هو عمل يجب أن تتصدى له الأكثرية؟ هذا هو الانتقاد الذي وجهه أفلاطون للديمقراطية.

خامساً: إن الديمقراطية بسبب توجهاتها الكميّة تساوي بين رأي كل من العالم والجاهل. في

حين أن رأي العالم هو أثمن وأصوب من رأي الجاهل ويختلف عنه في كلّ الجوانب. هل من المعقول أن نحيل طريقة علاج مريض ملقى على فراش الموت للاستفتاء الشعبي وأن نساوي في هذا الاستفتاء بين رأي الطبيب الحاذق ورأي موظف البريد والحارس والبقّال، ومن ثمّ نختار بناءً على نتائج هذا الاستفتاء طريقة علاج المريض؟

سادساً: ثمّة ظاهرة خطيرة في الأنظمة الديمقراطية تسمّى بالتدخل غير المباشر، وهي طريقة ذات تأثير بالغ في سوق الرأي العام وفي ما يسمّى بـ«صناعة الرأي». إن مراكز القوى والأيادي المتمولة الخفيّة وراء الكواليس تعمل على تلقين مصالحها بطرائق غير مباشرة، إذ تسوق الجماهير أو الأكثرية نحو أهدافها. هذه هي أحدى أكبر الإشكاليات الواردة على الأنظمة الديمقراطية، ولاسيما الليبرالية منها.

سابعاً: إن غاية الدولة هي هداية المواطنين ومساعدتهم في المجالات التربوية وتنمية الجوانب المعنوية، أو في أضعف الإيمان تتمثل غاية الدولة في تهيأة ظروف مناسبة تساعد على تحقيق هذه الغايات. أما القوانين والضوابط من وجهة نظر الديمقراطيين لم تألف مصالح الإنسان الحقيقية واحتياجاته لتنمية الروحية، فلذلك تعجز عن تلبية هذه الاحتياجات؛ وكما أسلفتُ إن الديمقراطيات لا تتبنى مثل هذه القضايا والأمور، وهذا يعد ضعفاً ونقصاً بحدّ ذاته، إذ إنّ الأنظمة الديمقراطية تهتم بمعاش الناس وإدارة شؤونهم وحسب ولا بأيّ شيءٍ آخر.

ثامناً: إن الأنظمة الديمقراطية غيرّت «الحق» و«اتباع الحق» نسب التصويت. إن الديمقراطية في أصلها لا تبحث عن الحق والحقيقة ولا تعتقد بها أصلاً. إنها تدور في فلك الكميّة ورأي الأكثرية، ولا تعتدّ بالحق ومصالح الأفراد الوجودية.

تاسعاً: إن كلّ الأنظمة الديمقراطية النيابية في كل أنحاء العالم لم تعالج إشكالية اختلاف الرأي بين النائب ومن يمثلهم. بمعنى آخر إذا كان رأي نائب ما مختلفاً عن رأي من يمثلهم، فعندها ماذا سيكون الحل؟ وكيف سيستمر تمثيله للأفراد؟ ولاسيما وأن مصدر شرعية النائب هو صوت الناخبين. في مثل هذه الحال إذا اختلف رأي النائب مع رأي الناخب فكيف ستعالج قضية شرعية النائب؟

الليبرالية، الإيديولوجية المناسبة للرأسماليين

إن الإيديولوجية الرئيسية في الغرب الحداثوي التي أصبحت الفكرة المهيمنة على الأفكار السياسية والاجتماعية في الغرب هي «الليبرالية». الليبرالية مأخوذة من كلمة «Liber» بمعنى «الحريّة». لمّا استُعمِل مصطلح الليبرالية في القرن السابع عشر كانت الكلمة تدلُّ في حينها على الفسق وعدم

الالتزام بالضوابط الأخلاقية الدينية. ولكن بعد أن انتشرت آراء «آدم سميث»[1] الاقتصادية إبان القرن الثامن عشر وبعد انتشار آراء «جون لوك» السياسية وآراء «شارل مونتسكيو» في مجال الفصل بين السلطات وكذلك آراء «فولتير» حول التساهل والتسامح الديني، ولا سيّما الآراء الاقتصادية التي نشرها الفيزيوقراطيون[2] والكلاسيكيون، تحوّلت الليبرالية إلى إيديولوجية حديثة.

في منتصف القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر والعشرين، أصبحت الليبرالية إيديولوجية واضحة المعالم. تعود بدايات نشوء الفكر الليبرالي إلى نهايات القرن السابع عشر. إن كلاً من «جون لوك» (1704) و«ديفيد هيوم» (1776) البريطانييَن و«شارل منتسكيو» (1755) و«فرانسوا فولتير» (1778) الفرنسييَن، وكذلك «آدم سميث» (1790) الاقتصادي البريطاني يمثلون أقطاب الفكر الليبرالي. إن النواة الأولى والمكونة للفكر الليبرالي هي «الحريّة». ولكنّ للحرية وجوهاً مختلفة، وعند الحديث عنها يجب الإجابة عن هذا السؤال المهم: «التحرر من ماذا؟» و«الحريّة لأجل ماذا؟»

إن مفهوم الحرية في الإطار الليبرالي يُعرَض في ثلاثة أوجه:

1ـ الحرية الأخلاقية والدينية

2ـ الحرية السياسية

3ـ الحرية الاقتصادية

إن المفكرين الليبراليين أولوا هذه المحاور الثلاثة اهتماماً عند توضيحهم لمفهوم الليبرالية. فعلى سبيل المثال تحدّث «جون لوك» ــ الذي يمكن أن نعدّه الزعيم الفكري الأول لليبرالية ــ عن كلّ من هذه المحاور الثلاثة. أمّا سائر منظري الليبرالية فقد تناول كلّ منهم محوراً من هذه المحاور دون الآخر، ولكن برغم كلّ ذلك فإنها موجودة في أكثر التنظيرات التي أفرزها هؤلاء.

إن الليبرالية تتطلب للوهلة الأولى «التحرر من القيود الأخلاقيّة والدينيّة»، وإذا أمعنّا النظر نرى أن ذلك هو المعنى الرائج في القرن السابع عشر. كانت القيود الأخلاقيّة والدينية تقبّح الحياة المتأثرة بالأهواء النفسية والدنيوية، وترفض الإفراط في جمع الثروات وأكل الربا وتحوّل الإنسان إلى كائن طمّاعٍ أسير الاحتياجات الدنيوية، إذ يكون همّه الأول والأخير كنز المال. كان الليبراليون يرومون التحرر من هذه «القيود الأخلاقية والدينية»، ليتمكّن التجّار والمرابون وأصحاب المصانع

[1]- Adam Smith (م).

[2]-الفيزيوقراطية (Physiocrats)، أو المذهب الطبيعي مذهب نشأ في فرنسا في القرن الثامن عشر، وذهب أصحابه إلى القول بحرية الصناعة والتجارة وبأنّ الأرض هي مصدر الثروة كلها. (م).

من جمع الثروات وكسب الأرباح وتضخيم رؤوس الأموال ومن دون أيّ قيود دينية وأخلاقية. لقد كانت المضامين الحقيقية في تعاليم التطيهريين أو (البيوريتانيين)[1] ومجمل آراء البروتستانيين مواكبة لمطالب الليبراليين، إذ أدت مثل هذه الآراء إلى فكّ القيد الأخلاقي عن ضمائر أصحاب رؤوس الأموال، وجعلتهم يكنزون الأموال ويمارسون الاستثمار بضمير مرتاح. كما أن الليبراليين أيضاً بأنكارهم القيود الأخلاقية والدينية راحوا يبحثون عن حرية النفس الأمّارة في الحياة الدنيوية الملأى بالأرباح واللذات. بالطبع كان جُلّ توجه الليبراليين منعطفاً نحو تهيئة بيئة مناسبة ليتمكن أصحاب رؤوس الأموال من كسب الأرباح ومن دون أي تأنيب للضمير وبارتياح مطلق.

على الرغم من ذلك فإن الليبرالية قد تناولت أيضاً الجانب السياسي في مفهوم «الحريّة» ودعت في إطار مطالبتها بالحرية إلى تحرر أصحاب رؤوس الأموال والبرجوازيين الجُدُد من القيود الارستقراطية والإقطاعية المهيمنة آنذاك على السلطة السياسية. كانت الليبرالية باستعمالها شعار «الحريّة» روجت لمفاهيم أخرى كـ«الفصل بين السلطات» و«النظام البرلماني»، وسعت في أواخر القرن السابع عشر وفي جزء من القرن الثامن عشر إلى تحديد سلطة الملك لتمنح جزءً منها للطبقة البرجوازية. وفي نهايات القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر كان الليبراليون يسعون لتطبيق «الحريّة» بغية الاستحواذ الكامل على السلطة.

كان البرجوازيون وأصحاب رؤوس الأموال يتبنَّون هذه المفاهيم الجديدة كـ«الفصل بين السلطات» و«نقل السلطة إلى البرلمانات» التي انتشرت إبّان القرنَين السابع عشر والثامن عشر. لأنهم بتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات يستطيعون الاستحواذ على جزء من السلطة. بمعنى آخر إن الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية والتشريعية يسمح للبرجوازيين بالهيمنة على البرلمان (السلطة التشريعية)، وبهذا سيحصلون على قسط من السلطة السياسية. لأن القوى التنفيذية والقضائية كانت تحت تصرف الملك والطبقة الارستقراطية والإقطاعيين. في بعض الدول الملكية كفرنسا كان الملك هو صاحب السلطة المطلقة، وكان البرجوازيون يسعون إلى تحديد صلاحيات الملك وذلك من خلال رفع الشعارات الليبرالية والاستعانة بقوة البرلمان، الأمر الذي أفرز نظاماً ملكيّاً دستورياً أو جمهوريّاً ليبراليّاً، تهيمن عليه الطبقة البرجوازية. كان الليبراليون يطالبون بحريّة الصحافة، لأن فيها نشرٌ لأفكار التنويريين البرجوازيين، وإن احتكار الصحافة سيؤدي إلى انتشار

[1]- التطهيرية أو البيوريتانية (**Puritanism**)، مذهب مسيحي بروتستانتي يجمع خليطاً من الأفكار الاجتماعية، السياسية، اللاهوتية، والأخلاقية. ظهر هذا المذهب في إنجلترا في عهد الملكة اليزابيث الأولى وازدهر في القرنين السادس والسابع عشر، ونادى بإلغاء اللباس والرتب الكهنوتية (م).

البرجوازية. ثمّة محور مشترك بين الشعارات السياسية والدينية والأخلاقية التي رفعها الليبراليون للمطالبة بالحريّة، وهي مصالح أصحاب رؤوس الأموال، أي الطبقة البرجوازية. ولاسيما وأن الإنسان من وجهة نظر الليبرالية هو كائن برجوازي.

يتمثّل الوجه الآخر من الشعارات الليبرالية المطالبة بالحرية بـ«الحريّة الاقتصادية». إن الليبرالية تؤمن بالحرية الاقتصادية، أي إن الحرية في جمع الثروات والرغبة في جمع المال يجب ألّا يحدّها أي رادع أخلاقي وديني وسياسي، ويجب ألّا تتدخل الدولة في ذلك. إن الليبراليين يعتقدون بأن هناك يداً خفيّة تدير الأمور، وإذا سعى كلّ فردٌ في تحقيق مصالحه وبطريقة أنانيّة فستتحقق مصالح المجتمع كلّها. عرض الليبراليون هذه الفكرة في إطار ماسمّوه بـ«اقتصاد عدم التدخل»[1].

أثبتت التجارب التاريخية والواقع العيني أن المشروع الذي تتبناه الليبرالية خاطىء جملة وتفصيلاً. لمّا يقوم فرد رأسمالي بجمع الأموال واحتكار سائر الإمكانات، ستُحرَم فئات اجتماعية أخرى بقدر ما يحتكره من مال، لأن القدرات الماليّة محدودة، وبالتالي سيتفشى الفقر وعدم المساواة. لذلك يعتقد النقّاد بأن الليبرالية تسبب في نشر الفقر والفواصل الطبقيّة وعدم رعاية المساواة والعدالة.

إن الاقتصاد الليبرالي المبني على مبدأ «الحريّة الاقتصادية» هو بيان صريح للمطالب البرجوازية. إن الإيديولوجية الليبرالية في الإطار الاقتصادي تدافع بقوّة عن مطالب أصحاب رؤوس الأموال، وتُعَد المتحدثة باسمهم، حتّى وصل الأمر بأقطاب الفكر الليبرالي إلى أنهم لا يتحرجون مطلقاً من تأكيد هذا الموقف. إن الليبراليين الكلاسيكيين الذين لم يواجهوا بعد الحركات الاعتراضية من قبل الطبقات الفقيرة، كانوا يحصرون حقّ التصويت بطبقات متموّلة معينة ويعدّون الأثرياء هم من يملكون العقل وحدهم.

إن الأفكار العلمانية لدى البرجوازية والتصدي للطبقة الأرستقراطية والإقطاعيين تكمن وراء شعار التسامح والتساهل الذي رفعته الليبرالية. ولكن هذا التسامح يتوقف عند حدود معينة، إذ إنّ كبار الليبرالية كـ«كارل بوبر» و«استيليش» قالوا صراحة إنّ الدولة الليبرالية يجب ألّا تتساهل مع الأفكار التي تناهض «المجتمع» و«العقل» الليبراليَين.

---

[1]-عدم التدخل من تعبير (Laissez-faire) - وتعني حرفياً «دع [الأمور] تعملـ»، في الاقتصاد، مصطلح يشير إلى ترك الحكومة التجارة دون التدخل فيها، وهو مبدأ رأسمالي تدعمه الليبرالية الاقتصادية حيث ترفض التدخل الحكومي في السوق (م).

إن الغاية الحقيقة التي تبتغيها الليبرالية من وراء «الدعوة إلى الحرية» هي «التحرر من الدين والأخلاق»، و«التحرر من أجل إرضاء النفس الأمّارة». بعبارة أخرى إن الغاية الأخلاقية والسياسية والاقتصادية من «الحريّة» في المنظور الليبرالي هي الحرية في الأفق النفساني، وإن البرجوازية تجسّد في هذا المضمار النفسيّة الإنسانية المستمرة والظالمة في العصر الحديث.

يمكن تلخيص الأسس الأنطولوجية والابيستمولوجية والسياسية لليبرالية في النقاط الآتية:

1ـ الإنسانيّة (Humanism): إن الليبرالية هي إيديولوجية إنسانوية، لأنها تعدّ الإنسان كائناً مستقلاً بذاته، وقد تجذّر هذا التوجّه من المنظور الفلسفي في الذاتانية[1] لدى ديكارت.

2ـ الذريّة[2] من المنظور الحقوقي والاجتماعي: تعتقد الليبرالية بأن الأفراد هم ذرّات منفردة، يتبعون إراداتهم النفسيّة. أي إن كل فرد هو بمنزلة ذرّة مستقلة قائمة بذاتها. تُستَمدُّ هذه النظرية من الفردانيّة[3] الديكارتية ومن نظرية «المونادات»[4] لدى «لايبنتس»[5]. أمّا من الناحية الحقوقية أيضاً فإن الفرد ــ وفق هذا المنظور ــ هو ذرّة مستقلة قائمة بذاتها، وبناء على هذه الفرضية تصبح الحقوق «فرديّة».

على الرغم من أن الليبرالية من الناحية الحقوقية هي نظرية ذات طابع فرداني وذرّي، وعلى الرغم من أنها تعدّ «المجتمع» مفهوماً اعتبارياً، ولكن في مجال ممارسة السلطة تصبح الليبرالية رقيبة على الفرد، وتتحقق هذه الرقابة من خلال الهيمنة على «الرأي العام»، و«الصحافة البرجوازية»، و«لغة الإعلام» والتشجيع لثقافة الاستهلاك والتنويع، وهذا ما يوضّح التوتاليتارية الاجتماعية الكامنة في ذات الليبرالية. إن الفرد المراقَب في السلطة الليبرالية لا يتسنّى له لمس الجانب المعنوي في فرديته، وبالتالي لا تتحقق بالكامل تلك الصفات الخاصة المتجذّرة في «دوره الوجودي» والحكمة من خلقه، وتتعطّل الطاقات الروحيّة والفطريّة الموجودة لدى الأفراد.

[1]- الذَّاتَانيَّة (Subjectivism) مذهب فلسفي يرى أنّ المعرفة كلها ناشئة عن الخبرة الذاتية. (م)

[2]- الذريّةَ أو المذهب الذرّي (Atomism) فكرة فلسفية تطوّرت في اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد. يعتقد الذرّيون أن العناصر الأساسية للحقيقة تتشكّل من الذرة غير القابلة للانقسام والإتلاف، وهي مادة سابحة في الفضاء. ويظنّون أن الذرّة لها حركة، ولكنها تنعدم وترتدُّ بعد ارتطامها. وقد تكوّنت الدنيا نتيجة هذه الحركات. ووجدت لفترة من الزمن ثم اختفت. وهذه العوالم والأشياء الظاهرية التي وجدت عليها تختلف فقط في الحجم والشكل وموضع ذراتها. (م)

[3]- الفردية (Individualism) موقف أخلاقي، فلسفة سياسية، إيديولوجيا، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد. [1][2] تدعوالفردانية إلى ممارسة أهداف الفرد ورغباته لتكون قيمه مستقلة ومعتمداً على نفسه. (م)

[4]- يرى الفيسلوف الألماني «لايبتنس» أن هناك جواهر مركبة فلابد في رأيه أن تكون هناك جواهر بسيطة. هذه الجواهر البسيطة هي التي يسميها «المونادات»، وهي «الذات الحقيقية التي تتكون منها الطبيعة». لقد قيل بحق ان ليبنتز هو اعظم من قال بفكرة التفرد. يقول لايبتنس بهذا الصدد: ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها. (م)

[5]- Gottfried Wilhelm Leibniz (م)

3ـ التجريبية (الإمبريقية)[1] والوضعيّة[2]: إن الإبيستمولوجية الليبرالية هي تجريبيّة ووضعيّة. إن أغلب الليبراليين كانوا يصرحون أو يلمحون بتوجههم الوضعي في المجال الإبيستمولوجي. إن المنظور الذري لا يتواءم تماماً مع الإيمان بالجماعيّة[3]، إن الفلسفة الوضعيّة تتلاءم أكثر مع الصبغة النفسانية والناسوتية في الليبرالية.

4ـ الحريّة الليبرالية تعني عدم التعرض لحريّة الآخرين: إن كلّ ذرة نفسيّة ــ حسب التعبير آنف الذكر ــ تبحث عن مصالحها، ولا يحدّها أي شيء في سبيل تحقيق احتياجاتها النفسية، إلاّ إذا تعارضت هذه الحريّة الممنوحة للنفس مع حريّة فرد آخر. يغفل هذا التعريف للحرية، العدالة والغاية من النمو والكمال الإنساني، إذ يُعَد الإنسان حرّاً حتّى وإن عمل على مخالفة الحقيقة والعدالة والمصلحة الإنسانية، ويبقى حرّاً بشرط ألاّ يحدّ حريّة فرد آخر، ويمثّل هذا التعريف توجهاً نفسانيّاً بحتاً.

5ـ حقوق الإنسان: إن النظام الحقوقي الذي تقدّمه الليبرالية مبنيٌّ على الاعتقاد بالحقوق الذاتية لكلّ «فرد» بصفته «ذرّة نفسانيّة» أو «ذرة». إن كل فردٍ ـ وفق هذا المنظورـ يمثّل ذرّة نفسانيّة تتعرف إلى حقوقه بالاستناد إلى احتياجات النفس الأمّارة ومطالبها، ومن دون الاعتناء بالغاية الكليّة من نموّ الإنسان وكماله والعدالة والحقيقة. إذاً فإن نظام «حقوق الإنسان» الليبرالي يتعارض تماماً مع المنظور الديني لحقوق الإنسان الذي يعدّ الفرد عبداً لله ومخلوقه، ويرى له حقوقاً وواجبات. إن الفرد وفق المنظور الليبرالي لـ«لحقوق الإنسان» هو كائن مستقل بذاته ولا يحتاج إلى إرشادات الوحي، ولذلك تعدّ جذوره استكبارية.

إن نظام «حقوق الإنسان» الذي عرض في القرن الثامن عشر كان صورة مطوّرة لمفهوم «الحقوق الطبيعية» الذي عُرض إبّان القرنَين السادس عشر والسابع عشر. أمّا الآن فإن الأنظمة الليبرالية تنظّم علاقات الأفراد في مجال الحياة المدنية وعلى الصعيد القضائي بالاستناد إلى المنظور الليبرالي لمفهوم حقوق الإنسان. [أي بناءً على النفعيّة النفسية لدى كلّ فرد، باعتباره «حق فردي»].

إن حقوق الإنسان الليبرالية تعدّ الإنسان كائناً مستقلاً بذاته وتابعاً لاحتياجاته النفسية، وبناءً على هذا الاعتبار تنظّم له الحقوق والواجبات. أمّا في الفكر الإسلامي فإن الإنسان هو مخلوق الله

[1]- الفلسفة التجريبية أو الإمبريقية (Empiricism) توجه فلسفي يؤمن بأن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة. تنكر التجريبية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية. (م)

[2]- الفلسفة الوضعية (Positivism) إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول إنه في مجال العلوم الاجتماعية، كما في العلوم الطبيعية، فإن المعرفة الحقيقية هي المعرفة والبيانات المستمدة من التجربة الحسية، والعلاجات المنطقية والرياضية. (م)

[3]- الجماعية (Collectivism) هو المصطلح المستخدم لوصف أي وجهة نظر أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية تشدد على أهمية التواكل المتبادل بين أفراد المجتمع. والجماعيّون بشكل عام يرغبون بإعطاء أو لوية لأهداف المجتمع كافة فوق أهداف الفرد. (م)

وعبده، وبناءً على هذه العبوديّة يتبلور له نظام من «التكاليف ـ الواجبات»، وهذا ما يمثّل الفرق الجوهري بين هذين النظامين الحقوقيَين. إن الليبراليين يعدّون «حقوق الإنسان» مطلقة، ويرون أن أي تعريف آخر للتكاليف والحقوق مخالفٌ لحقوق الإنسان. في حين إن ما يسمونه بحقوق الإنسان ما هو إلا افتراضات ذهنية نابعة من الصراعات النفسانيّة ولا شيء آخر. إن كلاًّ من «جان جاك روسو» و«فرانسوا فولتير» و«جان استيوارت ملـ» هم من المنظرين الأوائل الذين تناولوا نظرية «حقوق الإنسان».

6ـ الفصل بين السلطات: بلور أقطاب الليبرالية نظرية «الفصل بين السلطات» من أجل الحدّ من سلطة الملك وسائر النبلاء والإقطاعيين، وليحصلوا على جزء من السلطة. لقد تبوّأ البرجوازيون مراكز السلطة السياسية بدءً من أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. لقد كانت نظرية «الفصل بين السلطات» طوال هذه الفترة بمنزلة توجيه فكري لممارساتهم السياسية، إذ كانوا يدّعون أنهم يعتمدون مبدأ «الفصل بين السلطات» وقايةً من التمركز السلطة وحدوث الاستبداد والدكتاتورية.

غير أن مفهوم «السلطة» هو مفهوم مغيرِّ، ومحدِّد ومؤثِّر. ولأنه مبنيٌّ على أصل «الإطلاق»، حتّى وإن تفكك ظاهرياً فإنه متحد في الباطن وغير متكثّر. لذلك فإن تمركز السلطة حاصلٌ في المجتمعات الليبرالية بشكلٍ من الأشكال، إذ غالباً ما يكون ذلك بيد السلطة التنفيذية أو البرلمان. ولكن هذا التمركز والوحدة الباطنيّة للسلطة تظهر بغطاءٍ يفككها صوريّاً، إذ يبدو الفصل حاصلاً، ولكنه في الحقيقة خدعة. إن مبدأ «الفصل بين السلطات» ما هو إلاّ غطاء ظاهري لإخفاء التمركز، بل هو استبداد السلطة في الدول والمجتمعات الليبرالية. إن معالجة إشكالية «السلطة» والوقاية من استعمالاتها التعسفية لا تكون بفصل السلطات. بل بتأكيد أصل الولاية، بصفتها الجانب الباطني للدولة، وبالتالي استبدال الولاية المعنوية بالسلطة الدنيوية. إن الأصل في مثل هذه المقولة ــ كسائر المقولات ــ هو حضور الروح الإلهية أو الشيطانية. إن الاستبداد بالرأي [سواءً علي الصعيد الفردي أو رأي الأكثرية، أي الديمقراطية] هو نتيجة عدم الالتزام بالتقوى والحضور القُدسي والشهود الديني. فيما لو غاب هذا الحضور والتقوى سيكسب القانون المبني على أساس الحاجات النفسيّة ماهية استبدادية ويكون باطن الاستبداد النفساني. على أيّ حال فإن الفصل بين السلطات هو أمر صوري، ولا يغيرّ ماهيّة السلطة. إن الحل يكمن في الولاية القُدسية المبنيّة على الولاية الإلهية.

7ـ النظام البرلماني: إن الاعتقاد بمبدأ النظام النيابي أو البرلماني هو من أهم خصائص الأنظمة

الديمقراطية الليبرالية. لطالما كانت البرلمانات ـ بدءً من القرن السابع عشر ـ مظهراً لإرادة أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب المصانع، إذ كانوا يعتمدون آليات مختلفة من قبيل الصحافة والرأي العام من أجل تسيير الناس نحو أغراضهم السياسية.

إن الليبرالية هي إيديولوجية ديمقراطية، ولذلك تتأثر بنقاط ضعف الديمقراطية وزلاتها. إن الأنظمة الليبرالية مبنيّةٌ على التعريف النفساني للإنسان واحتياجاته، ولذلك تعتمد مثل هذه الاحتياجات والأغراض الدنيويّة في التشريع وممارسة السلطة. يمكن توجيه بعض الانتقادات لفكرة النظام النيابي ومبادئه النظرية وآليات عمله، وسنتناول ذلك في موضع آخر.

8ـ التساهل والتسامح: كانت أوروبا تعاني الحروب والصراعات الدينية طوال القرنَين السادس عشر والسابع عشر، حتّى تحولت هذه النزاعات إلى مانع كبير أمام الوحدة الوطنية وتأسيس الدول الحديثة. كان الليبراليون بطرحهم فكرة التساهل والتسامح يبحثون عن بيئة مناسبة تحدّ من الصراعات الفئوية والدينية، وبهذا استطاعوا تهيئة الظروف لنشوء الدّول القومية والمركزية.

إن الأساس النظري لمبدأ «التساهل والتسامح» مبني على النسبويّة(Relativism). بما أن الليبراليين كانوا يعدّون الحقيقة أمراً مجهولاً ولا يرون أصولاً قدسية وسماويّة للدين، عدّوا العقائد الدينية من بناة أفكار البشر وقالوا بأن النزاعات العقائدية واهية. ولذلك سعوا في تهيئة اطار جمعوا فيه العقائد الدينية المنحرفة والصحيحة والسماوية معاً اعتماداً على مبدأ «التساهل والتسامح». كلّ ذلك من أجل عدم المساس بالنظام والأمن الاجتماعي. من المؤكد أن المبدأ الرئيس في العمل وممارسة السياسة في الدول الليبرالية مبني على التوجهات العلمانية. لذلك يمكن أن نقول إنّ التساهل والتسامح الليبراليَين مبنيان على الاعتقاد بالنسبويّة والاعتقاد بعدم سماويّة الأديان. أمّا الغاية من وراء ذلك هو الحفاظ على الوضع الراهن وسيطرة دولة البرجوازيين.

9ـ النسبويّة: إن الليبرالية تؤمن بالنسويّة من الناحية الإبيستمولوجية والأخلاقية. فعلى الصعيد الأخلاقي لا تؤمن الليبرالية بأي معيار أخلاقي ثابت ومطلق، إلاّ بـ«أصل التلذذ». أي كلّ ما كان يحقق اللذة فهو «خير»، وكلّ ما لم يحقق اللذة ويؤدي إلى المشقة هو «شرّ». إن أساس التلذذ والتألم في الفكر الليبرالي نابع من ألم الجسم ولذته. وعلى هذا الأساس يكون مفهوم الخير ومفهوم الشر ومعاييرهما في إطار الأخلاق الليبرالية تابعين للذة الأفراد ومشقّتهم، ولا يوجد أي معيار عقلي أو قدسي مطلق آخر، إذ يكون الأمر متغيراً ونسبيّاً تبعاً لأحوال الفرد النفسيّة. يؤكد «جيمز بنتام» و«جون استيوارت مل» صراحةً على الأسس النفسيّة والجسدية للأحكام الأخلاقية.

10ـ عدم تدخل الدولة في الاقتصاد: تعتقد الليبرالية الكلاسيكية بأن عدم تدخل الدولة في

الشؤون الاقتصادية هو من أجل إطلاق عملية كسب الأموال. إن الأزمات الاجتماعية والنزاعات التي أحدثتها هذه النظرية والفقر الذي سببته في الطبقات المعدومة جعل الليبراليين ذوي التوجه «الاشتراكي ـ الديمقراطي» يعملون تعديلاً في هذه الفكرة، إذ قدّموا بعض الحلول وقالوا بضرورة تدخل الدولة في بعض الأمور لحماية الطبقات المحرومة، وتبلور هذا الأمر في مجالات مختلفة كالتأمين الصحي ومعالجة البطالة. كان ذلك من أجل الحد من الاعتراضات وحدوث الثورات.

11ـ العلمانيّة: إن الليبرالية هي إيديولوجية علمانيّة بالذات، وهذا نابع من جذورها الإنسانية. إن جوهر الفكر الإنساني في كل مجالاته، ولاسيما في مجاله السياسي هو جوهر غير قدسي وعلماني، وإن الليبراليين يؤكدون هذه العَلْمَنة.

إن الإيديولوجية الليبرالية التي نشأت في حدود القرن السابع عشر، نمت وانتشرت شيئاً فشيئاً، حتّى صارت في نهايات القرن العشرين تتمثل بالتيارات الثلاثة الآتية:

1ـ الليبرالية الكلاسيكية: التي اشتهرت على الصعيدين النظري والتطبيقي (في المجال السياسي) بدءً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. إن «جون لوك» و«بنتام» و«آدام سميث» يمثلون أقطاب الليبرالية الكلاسيكية.

2ـ الليبرالية الاشتراكية: انتشر هذا النوع من الليبرالية في بدايات القرن العشرين. تتمثل أسباب نشوء هذا التوجه الليبرالي بالأزمات الاقتصادية والاعتراضات الشعبية العارمة التي عمّت العالم من قبل الكادحين ضد ظلم الليبرالية الكلاسيكية والأنظمة الليبرالية. تبلورت الليبرالية الاشتراكية في آراء «برنشتاين»[1] و«كائوتسكي»[2] ومن ثمّ في «الشيوعية الأوروبية». كان هذا التيار الليبرالي يعتقد بأن على الدولة التدخل في الشؤون الاقتصادية في حدود معينة لتقضي على البطالة، وقاية من حدوث أي تمرد اجتماعي. كان لـ«جون مينارد كينز»[3] أحد أقطاب نظرية «الدولة المرشدة» دوراً مهماً في بلورة نظرية الليبرالية الاشتراكية من الناحية الاقتصادية. كانت السنوات التي أعقبت الحروب العالمية، والعقود الخامسة والسادسة والسابعة من القرن العشرين تمثّل فترة الازدهار السياسي لليبرالية الاشتراكية في أوروبا وإلى حدٍّ ما في أميركا. يمثّل «جون رولس»[4] أحد منظري الليبرالية الاشتراكية في النصف الثاني من القرن العشرين.

[1]- Eduard Bernstein (م)
[2]- Karl Johann Kautsky (م)
[3]- John Maynard Keynes (م)
[4]- John Rawls (م)

3ـ النيوليبرالية[1] أو الليبرالية الجديدة: إن الأنظمة التي تطبق الديمقراطية الاشتراكية استطاعت الحد من حدوث الثورات الشعبية عن طريق احتكار اليد العاملة وثروات الشعوب المضطهدة في العالم الثالث وتخصيص جزء يسير من هذه الثروات لتقديم الخدمات للمواطنين في الدول الرأسمالية. لقد أدّى هذا الأمر إلى انخفاض أرباح المستثمرين في القطّاع الخاص وضخّ الأموال لمصلحة الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع خسائر ماديّة لدى الليبراليين والرأسماليين على مدى الطويل.

إن الركود الاقتصادي الذي واجهته الأنظمة الرأسمالية في الدول التي طبقت الديمقراطية الاشتراكية خلق أزمات كبيرة لدى تلك الدول، وهذا ما أدّى إلى إعادة النظر في أسس الليبرالية الكلاسيكية، وبالتالي ظهور ليبراليةٍ أخرى بحُلّةٍ جديدة. على الرغم من أن الليبراليين الجُدد كانوا يصبّون جلّ اهتمامهم على التصدي لتدخل الدولة ومقابلة الاعتراضات الجماهيرية، إلاّ أنهم أوْلَوا على مكونات الليبرالية الكلاسيكية اهتماماً بالغاً للحفاظ على استمرارية نهب الثروات من قبل الرأسماليين.

يبدو أن الليبرالية الجديدة الغربية تفتقر إلى أسس نظريّة قويّة، لاسيما وأنها ظهرت كتيار سياسي مسعور يروم تقويض كل الأسس السياسية الأخرى. إن كلاًّ من «مارغاريت تاتشر»[2] و«جون ميجر»[3] في بريطانيا و«رونالد ريغان»[4] و«جورج بوش»[5] في الولايات المتحدة يمثلون تيار اليمين في الليبرالية الجديدة. أمّا على صعيد الفكر والفلسفة فإن «كارل بوبر»[6] كانت له توجهات ليبرالية جديدة واضحة.

إن استمرار الأزمات الاقتصادية في الأنظمة الرأسمالية لن تسمح لليبراليين الجدد بالمناورة والنشاط. إن الليبرالية الجديدة كنظريتها الكلاسيكية تحمل صورةً عنيفة، وهي على خلاف الديمقراطية الاشتراكية لا تتمتع بهياكل حزبية داعمة وشعارات مخادعة.

يمكن سرد الخصائص الاجتماعية والطبقية في الأنظمة الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي كالآتي:

---

[1]-النيوليبرالية (Neoliberalism) فكر آيديولوجي مبني على الليبرالية الاقتصادية التي هي المكوّن الاقتصادي لليبرالية الكلاسيكية والذي يمثل تأييد الرأسمالية المطلقة وعدم تدخل الدولة في الاقتصاد. (م)

[2]- **Margaret Hilda Thatcher** (م)

[3]- **John Major** (م)

[4]- **Ronald Reagan** (م)

[5]- **George Herbert Walker Bush** (م)

[6]-**Karl Popper** (م)

أولاً: إنها تعتمد شمولية (توتاليتارية) معقّدة وخفيّة. إن الشمولية هي آلية للهيمنة على الرأي العام عن طريق أجهزة الإعلام.

ثانياً: إن ماهية الأنظمة الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي تتميز بهيمنة رأس المال، وهذا ما يسبب تفشي الفواصل الطبقية والتمييز الطبقي. على أن هذه الفواصل الطبقية هي أقل من نظيراتها في المجتمعات في دول العالم الثالث التي تقلّد الديمقراطية الليبرالية.

ثالثاً: إن الدول الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي هي كلها قوى امبريالية[1] (أي رأسمالية حصرية) ويكمن داخلها الذات المهيمنة والمتجاوزة والقامعة.

رابعاً: يتمثل الركن الأساس والرئيس في الأنظمة الليبرالية الديمقراطية باستبداد صاحب رأس المال. إن مفردات رئيسة كـ«القانون» و«الحرية» و«حقوق الإنسان» يجري تعريفها في النظام الليبرالي في إطار مصلحة رأس المال واستبداده، وهي بالأساس مفاهيم صوريّة.

خامساً: نظراً للنزعة النفسانيّة الكامنة في الدول الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي فإنها تصبح أسيرة الاغتراب[2] وهذه هي صفات المجتمعات المتجذرة في مبادىء المدرسة الإنسانية (Humanism) والعدمية.

الاشتراكية: الأسس النظرية والأصول الاجتماعية

تعود جذور الاشتراكية بصفتها ايديولوجية إلى السنوات الأولى التي أعقبت الثورة الفرنسية. إن الثورة الصناعية والضغوط التي سببها الاقتصاد الليبرالي على الطبقات الفقيرة هيأ الظروف لنشوء ايديولوجية جديدة.

استُعمل مصطلح «الاشتراكية/Socialism» لأوّل مرّة في «مجلة التعاون»[3] التي كانت تروّج لأفكار «روبرت أو ين»[4]. ولكنها أصبحت مصطلحاً سياسياً في عام (1832) بعد أن استعملتها صحيفة «غلوبـ»[5] العائدة لـ«سان سايمون»[6].

---

[1]-الإمبريالية (**Imperialism**) نوع من الدعاوى الإمبراطورية. اسمها مشتق من الكلمة اللاتينية إمبريوم، وتعني الحكم والسيطرة على أقاليم كبيرة. يمكن تعريفها بسعي دولة لتوسيع سلطتها وتأثيرها عبر الاستعمار، استخدام القوة العسكرية، ووسائل أخرى.لعبت الامبريالية دوراً كبيراً في تشكيل العالم المعاصر، وسمحت بسرعة انتشار الأفكار والتقنيات وساهمت في تشكيل عالم أكثر عولمة. (م)

[2]- **Alienation**، أو «الاغترابـ». مصطلح بلوره ماركس في كتاباته، مشيراً من خلاله إلى الإنسان المنقطع عن طبيعته الإنسانية بسبب انهماكه في العمل. (م)

[3]- **Cooperative** (م)

[4]-**Robert Owen**(م)

[5]- **Globe** (م)

[6]-**Saint-Simon** (م)

يُعَد «روبرت أو ين» و«سان سايمون» من مؤسسي الفكر الاشتراكي، وقد سمّاهم «كارل ماركس» بالاشتراكين الطوباويين أو المثاليين». ولكنني هنا سأبحث في الاشتراكية بصفتها ايديولوجية حديثة. وقبل كلّ شيء يفترض تعريف لفظة «الاشتراكية/ Socialism» من الناحية اللغوية. إن كلمة «Socialism» مشتقة من كلمة «Socilare» بمعنى الاتحاد والائتلاف والمشاركة. وكلمة «Socil» التي تعني التعاقد القانوني والرسمي بين المواطنين، وتتضمن في الوقت نفسه معنى العلاقة العاطفية والصداقة والتعاون بين الأفراد.

تبلورت الاشتراكية بصفتها ايديولوجية في العالم الحديث إبان العقدَين الثاني والثالث في القرن التاسع عشر، وفي آراء «سان سايمون» (1825م) و«شارل فوربيه»[1] (1837م) و«روبرت أو ين» (1858م) واشتهرت في صور مختلفة كـ«الاشتراكية المسيحية» و«الاشتراكية الصنفية» و«الاشتراكية الأخلاقية» و«الاشتراكية الماركسيّة».

وعلى الصعيد التنظير يمكن لمس ملامح الاشتراكية في الثورة البريطانية في القرن السابع عشر وثورة الفلاحين المعروفة بحركة اللولريين. ولكنها اشتهرت في أدبيات الفكر السياسي الأوروبي في عام (1832).

إن الاشتراكية هي ايديولوجية حديثة وصورة من صور الديمقراطية. تؤمن الاشتراكية بأصالة «الشعب/الدموس» وبسلطة النفس الأمّارة. إلّا أن الإيديولوجيا الاشتراكية على خلاف غيرها تؤمن بأصالة «النفس الأمّارة الجمعية» وتعدّها مصداقاً لـ«دموس».

يمكن إيجاز الأسس النظرية للاشتراكية في المحاور الآتية:

1ـ الإنسانية ذات النزعة النفسانيّة (Humanism).

2ـ القول بأصالة النفس الأمّارة الجمعيّة بصورة نسبية أو مطلقة وعدّها مظهراً لإرادة (الدموس/ الأكثرية).

3ـ الاعتقاد بمفهوم «العمل ـ رأس المال» في إطاره الحداثوي.

4ـ الاعتقاد بمبدأ النمو والتطور

5ـ الاعتقاد بأصالة إرادة الأكثرية (الدموس) على الصعيد التشريع والتنفيذ.

إن هذه الأسس النظرية نجد ملامحها في النظرية الديمقراطية ذات التوجه الليبرالي، ولاسيما

[1]- Charles Fourier (م)

أن الاشتراكية هي كالليبرالية، إذ تُعَد إيديولوجية حداثوية انسانوية وبالطبع ديمقراطية. أمّا الفارق الذي يميز بينهما هو موقفهما من الديمقراطية ومفرداتها كـ«دموس» و«حكم الشعب» وطبيعة الحقوق والحريات.

إن الوجه المشترك الآخر بين الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية يتمثل باتفاقهما حول مفهوم «العمل ـ رأس المال». إن «العمل» في الاقتصاد الحديث يُعرَّف في إطار متنافر ومهيمن وسلطوي وفي علاقته مع مفهوم «رأس المال». كما أن مفهوم «رأس المال» في الإطار الحداثوي لا يناظر مفهوم «الثروة» في إطارها ما قبل الحداثوي. إن «رأس المال» هو ثروة متراكمة فعّالة ومتنامية وذات نزعة انتهازية وسلطوية، إذ تراكم ذاتها في الوقت ذاته تُغيّر وتطوّر ما حولها. يمثّل «رأس المال» علاقة وجودية بين الإنسان الحداثوي بصفته «كائن/Subject» والطبيعة بصفتها «شيء/Object».

إن هذا المفهوم الحداثوي لـ«رأس المال» الذي له علاقة جدلية مع المفهوم الحداثوي «للعمل» لم يكن متداولاً في القرون الوسطى والعالم القديم. إن «رأس المال» يمثّل علاقة وجودية تستمد كيانها من قوّة «العمل» بمفهومه الحداثوي المهيمن على الطبيعة، وهو مفهوم يجسّد روح العصر الحديث.

إن الإيديولوجيا «الاشتراكية» تقرأ ـ كالليبرالية ـ مفهوم «رأس المال ـ العمل» في إطاره الحداثوي، وهذا ما نجده واضحاً في أفكار «كارل ماركس» الاقتصادية وآراء «روبرت أوين» وقراءته لآلية تنظيم العمل. وقد انعكست جلّ هذه الأفكار في آراء «كارل كاوتسكي»[1] و«فيلي برانت»[2] والاشتراكيين الديمقراطيين ذوي الميول الليبرالية والاقتصاديين الكلاسيكيين من أمثال «آدم سميث» و«دافيد ريكاردو»[3].

إن الفرق بين الاشتراكية الماركسية ذات النزعة الثورية مع الليبرالية الكلاسيكية لا يكمن في تعريفهما لمفهوم «العمل ـ رأس المال». بل إن الفرق يتمثل في رؤية الاشتراكية الماركسية لرأس المال، إذ ترى ضرورة استحواذ الدولة عليه، فهي (أي الدولة) من تمثل إرادة الأكثرية أو (الدموس). في حين ترجح الليبرالية أن يكون رأس المال بيد القطاع الخاص وأصحاب رؤوس الأموال الذين هم تشبه الذرات النفسانية التي تشكّل العصر الحديث. تدعو الليبرالية إلى أن يكون نشاط أصحاب رأس المال بعيداً عن الرقابة الحكومية أو تحت إشرافها وأن تجري عملية جمع

[1]- Karl Johann Kautsky (م)
[2]-Willy Brandt (م)
[3]- David Ricardo (م)

الثروات بصورة مستقلة. لذلك فإني أعدّ «الاشتراكية» إيديولوجية ذات نزعة رأسمالية. لأنه حسب التعريف الذي قدمته للرأسمالية فإن الدول الاشتراكية أيضا تمثّل صورة من الدول الرأسمالية.

إن نشوء الأفكار الاشتراكية في أوروبا وأميركا إبان القرنَين التاسع عشر والعشرين هي نتيجة الفقر المتفشي الذي سببته الدول الليبرالية والأفكار الليبرالية والرأسمالية. إن هذا الفقر المدقع واستغلال الأطفال والنساء في العمل وكذلك بروز الفواصل الطبقية كان من نتاج هذه الأزمات المتعاقبة التي سببتها زيادة الإنتاج والبطالة. مثل هذه الأزمة جعلت بعض المهتمين أن يقدّموا حلولاً مثل فسح المجال لإشراف الدولة على عملية الإنتاج والتوزيع (وهي فكرة «سان سايمون»)، أو تأسيس جمعيات تعاونية (وهي فكرة «فورييه»)، حتّى إزاحة الدول الليبرالية ــ الرأسمالية وتأسيس دول عمّالية ذات توجهات اشتراكية (وهي فكرة «كارل ماركس»). كانت الغاية الأولى من وراء هذه الحلول هي القضاء على البؤس والحرمان والفقر المتفشي في المجتمعات. من بين هؤلاء المنظرين كان «برودون»[1] يرى بأن الحل يتمثل بالرجوع إلى النظام الزراعي التقليدي غير الصناعي الذي يهمين فيه الاقطاعيين الصغار، وذلك للتخلص من شر ضغوط الليبراليين.

يمكن وصف المحاور الرئيسة في الإيديولوجية الاشتراكية في النقاط الآتية:

1ـ الدعوة إلى الحد من الملكية الشخصية الكبيرة، بل في بعض المَواطِن إزالة أيّ ملكية شخصية.

2ـ تأكيد الدور الرقابي الذي تمارسه الدولة أو الكميونات[2] أو النقابات العمالّيّة والفلاّحيّة على عملية الإنتاج أو التوزيع أو على كليهما.

3ـ الالتفات النسبي إلى تأمين احتياجات الفئات المحرومة التي أُهْمِلت في النظام الرأسمالي الليبرالية، وهي طبقة كادحة محرومة من أدنى متطلبات العيش الكريم.

إن الإيديولوجية الاشتراكية تأخذ اتجاهات متعددة بحسب قراءتها للمحاور آنفة الذكر، ولاسيما أنّها تمثّل مجموعة من الأفكار تكون الاشتراكية الماركسية في جزء منها وفي جزء آخر تكون الاشتراكية الليبرالية. فالاشتراكية الماركسية تؤكد إزالة الملكية الشخصية والإشراف الحكومي على علمية الإنتاج والتوزيع، أمّا الاشتراكية الديمقراطية فإنها قد أدمجت تقريباً مع الليبرالية، والفارق

[1]-Pierre-Joseph Proudhon(م)

[2]- الكمونة من أهم المصطلحات في الأدبيات الاشتراكية يشير إلى مجموعة من الأفراد يعيشون مع بعضهم البعض لهم اهتمامات مشتركة، يتشاركون في الملكية والممتلكات والموارد وفي بعض الكميونات العمل والدخل. بالإضافة للاقتصاد الجماعي، هناك إجماع في إتخاذ القرار، والبِنيات لَيست هَرَمية والحَياة بِشَكل بِيئيء أصبح واحد من أهم المبادئ الأساسية. (م)

الوحيد بينها وبين الليبرالية هو حمايتها من الطبقة الكادحة والمعدمة وطالبتها بنشر التأمين الصحي وتأمين العاطلين من العمل.

إن عملية اندماج الاشتراكية الديمقراطية بالليبرالية بدأت في العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، وذلك عند هزيمة الاشتراكية الماركسية ذات النزعة الثورية وعند تبلورِ الاشتراكية الجديدة في كلٍّ من أوروبا وأميركا. لهذا يمكن أن نقول إنّ «الديمقراطية الاشتراكية ذَات الطابع الليبرالي» تحوّلت شيئاً فشيئاً إلى الإيديولوجيا الرئيسة في العالم، وبهذا فقدت الاشتراكية كلّياً قوتها الثورية ضد الأنظمة الرأسمالية الليبرالية ونصف الليبرالية. ولاسيما أن الاشتراكية الماركسية ذات النزعة الثورية في أو ج اقتدارها وشهرتها لم تنجح في تجاوز حدود الرأسمالية الحديثة والعقل الحداثوي، وذلك بحكم العقائد المشتركة الموجودة في المدرستين كمبادىء المذهب الإنساني (Humanism) والاعتقاد بأصل التطور والقراءة الحداثوية لمفهوم العمل ورأس المال والديمقراطية.

يمكن وصف أبرز الاتجاهات الفكرية في المدرسة الاشتراكية في تاريخ الفكر الغربي في النقاط الثلاث الآتية:

1ـ الاتجاه المعروف بـ «الاشتراكية الخيالية»[1] التي كانت تدعو إلى الاصلاحات الفوقية وتأسيس تعاونيات في مجال الإنتاج والتوزيع. يمكن تعقّب جذور هذا الاتجاه في آراء «هوس» و«جون ويكليف»[2] الحركة الفلاّحية في بريطانيا.

وعلى الرغم من أن الاشتراكيات الخيالية إبّان القرن التاسع عشر في فرنسا وبريطانيا («سان سايمون»، و«فورييه»، و«أوين» أنموذجاً) لم تكن ثورية ولا راديكالية، إلاّ أن هناك ملامح راديكالية في آراء «هوس» و«وايكليف» وأنصار الحركة الفلاّحية.

2ـ هيمنت النزعات الراديكالية والمتشددة على الاشتراكية الغربية خلال العقدَين السادس والسابع من القرن التاسع عشر وكان ذلك في إطار «الأممية الأولى»[3] وخاصة في نطاق الإيديولوجية

[1]- **Utopian socialism**، الاشتراكية الخيالية (الطوباوية=غير علميّة) هي نظرية مثالية تدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد يقوم على الملكية الجماعية والتساوي في توزيع المنتجات والعمل الإلزامي لكل أعضاء المجتمع. (م).

[2]- **John Wycliffe** (م).

[3]-في الثامن والعشرين من سبتمبر سنة 1864، اجتمع مندوبون من بلدان مختلفة في قاعة سان مارتن بلندن. كانت تلك هي المحاولة الأكثر جدية لتوحيد أكثر فئات الطبقة العاملة تقدما على المستوى الأممي. كانت الدعوة إلى هذا الاجتماع قد جرت من أجل تنظيم التضامن الأممي مع الثورة البولونية لسنة 1863. قرر اللقاء بالإجماع تأسيس الجمعية العالمية للعمال، والتي صارت تعرف باسم الأممية الأولى. أنشأ مقرها بلندن وكان يسير من قبل لجنة مكونة من 21 عضوا، كانت مهمتها صياغة برنامج وقوانين، وقد أو كلت هذه المهمة لكارل ماركس، الذي صار منذ تلك اللحظة يلعب دورا قياديا حاسما في الأممية الأولى. (م).

الماركسية. تمثّل الماركسية أحد أهم وأبرز تطبيقات الإيديولوجية الاشتراكية المتطرفة طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كانت الماركسية تقدّم نفسها بأنها «علم القوانين المتكاملة في المجتمعات البشرية» وتدّعي أنّها أوسع من كونها مجرد فكرة أو حل سياسي.

على أيّ حال فإن الماركسية هي ايديولوجية منسجمة متناسقة، استمدت أصولها من الموروث الفكري والفلسفي الغربي طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

وعلى الرغم من أن الماركسية اصطدمت بشدّة مع البُنى الرئيسة في النظام الرأسمالي الليبرالي وكانت تعمل ضد ذلك، ولكنها مع ذلك تُعَد صورةً من التوجهات الإيديولوجية في عصر الحداثة. وعلى الرغم من كلّ ذلك التطرف والممارسات العنيفة التي تحملها، إلاّ أنها لم تقدّم حلاًّ خارج حدود الحداثة. فقد كان ماركس يدين العمل «المغترب»[1] واستغلال الأفراد والاجحاف والظلم في النظام الطبقي، وتفشّي الفقر وتكدّس الثروات لدى فئة اجتماعية خاصّة. إلاّ أنه لم يلتفت إلى أن الفقر والظلم وتكدّس الثروات، كل ذلك هو من المستلزمات الذاتية للحضارة الحديثة، وإن الأمر متجذّر في علاقات الفرد ذات النزعة الإنسانية (Humanism) مع عينه والعالم، وإن الحلّ الأمثل للخلاص من المشكلة هو تجاوز حدود البُنى الفكرية للمدرسة الإنسانية وأطر الحداثة ولا شيء آخر. ولكن ماركس كان مفكراً إنسانويّاً بامتياز، وكان يؤمن بأصل التطور وسائر المعتقدات السائدة في عصر التنوير المتعلقة بأصل العقل المنقطع عن الوحي. وقد بنى فرضياته الاقتصادية في الاطار الحداثوي لمفهوم «قيمة العمل» و«العمل ـ رأس المال» الذي تبلور على يد الاقتصاديين الكلاسيكيين. ولذلك أصبح عجْز الماركسية عن القضاء على مشاكل الحداثة تحصيلٌ لأمر حاصل. وعلى الرغم من كلّ تلك الشعارات التي رفعتها لمناهضة الرأسمالية، إلاّ أنها في النهاية بقَت أسيرةً لهيمنة النظام الرأسمالي الحديث.

تتمثل تطبيقات الماركسية بالنموذج السوفيتي والصيني، إذ تبلورت من خلال هذين النموذجين فرضيات الإيديولوجية الماركسية على الصعيد العملي.

إن النموذج السوفيتي والصيني، وكذلك الأسس الحداثوية لفرضيات المدرسة الماركسية طوال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وأغلب العقود في القرن العشرين، كلّ ذلك يمثّل الصورة المهيمنة للاشتراكية الغربية في أرجاء العالم.

شهدت الاشتراكية الماركسية بعد وفاة ماركس في عام 1883 تطورات وانشقاقات كثيرة تَمَثَّل

[1]- **Alienation**، أو «الاغتراب». مصطلح بلوره ماركس في كتاباته، مشيراً من خلاله إلى الإنسان المنقطع عن طبيعته الإنسانية بسبب انهماكه في العمل. (م)

بعض منها بأزمات فكرية وعملية عديدة. إن النموذج الذي طبّقه «برنشتاين» و«كاوتكسي»، وكذلك ظهور «اللينينية» و«الستالينية» و«الماويّة»[1]، هي بعض من هذه الانشقاقات. ومع تفكك الاتحاد السوفيتي وانهيار المعسكر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين تعرضت الحركة اليسارية الماركسية لتطورات نظرية وعملية عميقة وخرجت عن هيئته «السلطوية».

3- ظهر مع بداية القرن العشرين توجّه سياسي جديد في إطار آراء اصلاحية أو تنقيحية[2] على يد «برنشتاين» و«كاوتسكي»، وبعض من الاشتراكيين الألمان والنمساويين والبريطانيين.

كان هذا التوجه الاشتراكي الجديد يؤمن ببعض مفردات النظام الليبرالي كالبرلمان والفردانيّة وحريّة أصحاب رأس المال في كسب الأرباح. اشتهر هذا التوجه في العقود الأولى من القرن العشرين وعُرف بـ «الاشتراكية الديمقراطية». إن أصحاب هذا الرأي يعتنون بالمُلكية الفردية وغاية ما يطالبون به هو إشراف الدولة على الصناعة ورؤوس الأموال الكبيرة. إن الاشتراكيين ذوي التوجه الديمقراطي لا يؤمنون بإحداث ثورة ضد النظام الليبرالي، بل يطالبون باصلاحات متدرّجة وقانونية وذلك من أجل ضمان حقوق الفئات الفقيرة والمحرومة.

عمل الاشتراكيون ذوو والتوجه الديمقراطي بزعامة «إيبرت»[3] الألماني و«سيدني ويب»[4] البريطاني وأمثالهم طوال العقدين الأول والثاني من القرن العشرين وأصبحوا من أبرز المنافسين للماركسيين. وعلى أعقاب الحرب العالمية الثانية حدثت تغييرات ايديولوجية في توجهات الأحزاب الشيوعية في فرنسا وايطاليا وتبلورت «الشيوعية الأوروبية»، ما أدّى إلى تعضيد مواقف الاشتراكيين الديمقراطيين. ومع حلول العقد التاسع من القرن العشرين وتزامناً مع الأزمة العالمية التي واجهتها الماركسية وظهور الليبراليين الغربيين الجُدُد، مال الاشتراكيون ذوو التوجه الديمقراطي إلى التوجهات الليبرالية أكثر من قبل، بل اندمجوا مع المدرسة الليبرالية وأمست الاشتراكية الديمقراطية ذيلاً لليبرالية أكثر من أي وقت مضى.

تمثّل آراء «جون رولس» أحد أبرز الأشكال النظرية للاشتراكية الليبرالية. وكما أشرنا آنفاً فإن الاشتراكية الليبرالية تؤمن بالمبادىء الرأسمالية الأصلية كالخصخصة والقيم البرجوازية في عصر التنوير. وفي الوقت ذاته لا تغفل مفاهيم مهمّة أخرى كالعدالة وتدعو إلى الحد من حدوث الأسباب التي تسببت في الاعتصامات الشعبية وتطالب بحماية الطبقات الفقيرة.

---

[1]-Maoism، تبرز هذه النظرية أفكار القائد الشيوعي الصيني ماوتسي تونج وتعتبرها تطويراً خلاقاً للماركسية اللينينية(م).

[2]- Revisionism (م).

[3]-Friedrich Ebert (م)

[4]-Sidney James Webb (م)

يتوقع بأن اندماج الاشتراكية الديمقراطية مع الصورة الليبرالية السائدة في القرن العشرين سيتحوّل بشكل متدرّج إلى التوجه الإيديولوجي السائد في الغرب وخاصّةً في أوروبا.

القومية، أسسها النظرية وحدودها

إن مفهوم «الأمّة/ Nation» هو مفهوم حداثوي، ظهر تدريجياً بعد عصر النهضة. كانت «الأمّة» في المنظور الديني تواكب المفردات الدينية، وثمّة تعابير رائجة بهذا الصدد كـ«ملّة الإسلام» و«ملّة إبراهيم». ولكن مفهوم «الأمّة» الحديث الذي تعادلة في الانجليزية كلمة « Nation» دخلت في بلدنا (أي إيران) إبّان الثورة الدستورية.

كما وأنّ هذا المفهوم لم يكن موجوداً في أوروبا القديمة والقروسطية، بل إن المجتمعات ما قبل الحداثة كانت تقسَّم حسب المبدأ القبلي أو العِرقي، أو الديني أو الجغرافي. إن مفهوم «الأمّة» الجديد ومصطلح القوميّة ظهر بعد عصر التنوير وخاصّة خلال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

إن المبدأ المحوري القائل بأن «الحكم هو حقّ من حقوق الإنسان» هو من نتاجات عصر الحداثة، واعتماداً على هذا المبدأ أصبح استقلال الفرد ولاسيما الشعوب الناشئة يستند إلى اعتماد «حقّ السلطة». ففي الواقع إن «الذات النفسانيّة المستقلة» التي ظهرت إلى جانب مفهوم (الأكثرية/ دموس) في العصر الجديد استمدّت أحد مصاديقها مما يسمّى بـ«الوعي القومي»، متبلورةً في مفهوم «الأمّة».

إن الأمّة أو «Nation» هي الصورة الحداثوية لمفهوم (الأكثرية/دموس) أو الشعب المستقل بذاته، إذ لا يستند إلى هو يته الطبقية ولا إلى معتقده الديني (مثل القرون الوسطى/ الأمّة الدينية)، بل يستند إلى «وعي قومي»، ويعتمد المبدأ القائل بأن «الحكم هو من حقوق الشعب».

يمكن سرد خصائص الفكر القوميّ في النقاط الآتية:

1ـ تقديم تعريف متناسق مع توجهات المدرسة الإنسانية عن البشرية.

2ـ الاعتقاد بأن مصداق هذا الإنسان المستقل بذاته يتمثّل في «الأمّة».

3ـ الاعتقاد باستحالة سلب «حقّ الحُكم» من الأمّة.

4ـ الاعتقاد بأن «الأمّة» هي مصدر شرعية السلطة.

5ـ الاعتماد على التعريف الحداثوي لمفهوم «السلطة».

6ـ الاعتقاد بأن المبدأ الأساس في تقسيم المجتمعات البشرية هو مبدأ «الدول القوميّة» المستقلّة ذات السيادة والشرعية في ممارسة السلطة.

7ـ إن المبدأ الأساس الذي تستند إليه «القوميّة» أو «العدالة القوميّة» هو «الوعي القومي» الذي يتجاوز الوعي العِرقي ويختلف أيضاً عن الوعي الديني والعقائدي.

8ـ العلمانية.

إن «القوميّة» هي ايديولوجية يصعب وضعها في إطار دقيق، إذ تتميز بهوية مشتتة. ولكن يمكن تلخيص حدودها الرئيسة في النقاط آنفة الذكر.

يرى «أندروفنسنت»[1] في كتابه «الإيديولوجيات السياسية الحديثة» بأن كلمة (nation) مشتقة عن لفظتين لاتينيتين، هما (nasci) بمعنى الولادة و(natio). ويعتقد بأن كلمة (nation) ظهرت كاسم في اللغتين الانكليزية والفرنسية خلال القرن الرابع عشر الميلادي. مع ذلك فإن مؤرخي الإيديولوجيات يعتقدون بأن «القومية» بصفتها إيديولوجية قائمة بذاتها هي من نتاجات القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وعند نمو الطبقة البرجوازية واتساع القوّة الاقتصادية لدى الرأسماليين الأوروبيون إبّان القرنَين السادس عشر والسابع عشر، حتّى أواسط القرن الثامن عشر. كانت هذه الطبقة المهيمنة تدعو إلى إزاحة القيود والموانع المحلية والاقطاعية لغرض التجارة ولتوحيد الضوابط الكمركية وتوحيد العُملة ومنظومة القوانين والحقوق، وقد وجدوا الآلية المناسبة لتحقيق ذلك تتمثل بـ«القوميّة»، وفي إطار «الدول القوميّة».

إن المنفعة الاقتصادية لدى هذه الفئة لعبت دوراً في إيجاد مركزية حديثة ووحدة وطنية وقوميّة نظّمت واختزلت كلّ الفئات والطبقات الاجتماعية والأنظمة والمؤسسات وكذلك السلطة السياسية والعسكرية والاقتصادية، تحت ما يسمّى بـ«الدولة القوميّة»، التي كانت تضمن مصالح البرجوازيين.

على الرغم من أن البرجوازية تمثّل تجسيداً مثالياً لروح الحداثة، وأصبحت مفهوماً شاملاً وعالمياً، إلاّ أنها كانت بحاجة إلى ترويج القوميّة على مدى أربعة قرون، بدءً من القرن السادس عشر حتّى القرن التاسع عشر، وحتّى طوال بعض العقود من القرن العشرين. لقد كانت الغاية من ترويج القوميّة طوال هذه الفترة هي الحفاظ على مصالح أصحاب رؤوس الأموال الغربيين.

تطوّرت هذه المساعي الجادّة للحفاظ على النظام الرأسمالي بعد المنتصف الثاني من القرن

[1]-**Andrew Vincent**(م)

العشرين إذ تصدّت لذلك مراكز رؤوس الأموال والقوى المتنفذة في أميركا وأوربّا وخاصّة الائتلاف الصهيوني الماسوني، وتكللت هذه الجهود بالدعوة إلى تأسيس حكومة عالمية واحدة تضمن المطالب والاحتياجات والرغبات البرجوازية واليهودية في العالم الحديث، حتّى أصبح أمراً شاملاً واسعاً لا يمكن قهره.

كان التجّار وأصحاب المصانع والمرابون طوال القرنَين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا يطالبون بتأسيس دول قوميّة حديثة تستند إلى وعي قومي وجماهيري، وروّجوا للقومية من أجل ذلك. وفي القرن التاسع عشر كان الرأسماليون في ايطاليا وبروسيا[1] من أبرز الداعين إلى الوحدة القوميّة ومن الداعمين للفكر القومي والحركات القوميّة.

مرّت القوميّة بثلاث مراحل على مدى تاريخها وهي كالآتي:

1ـ القوميّة الثورية الأولى في أوروبا طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر.

2ـ القوميّة الشوفينية (الاستعلاء والهيمنة على العمل).

3ـ القوميّة المناهضة للاستعمار لدى الشعوب المضطهدة في القرن العشرين.

كانت القوميّة الأولى طوال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر تستمد مبادئها من آراء «جان جاك روسو» و«هردر»[2] و«فيخته»، وإلى حدٍّ ما من «هيغلـ«، مع الاعتماد على بعض نظريات «ميكيافيلي»[3] و«جان بودان» في بعض الدول كإيطاليا وألمانيا. لقد كانت آراء الأخيرَين تدعو إلى إنشاء دول قوميّة وإيجاد وحدة سياسية ومناهضة قوانين النظام الاقطاعي والارستقراطي. ولذلك اصطبغت بطابع ثوري. وبهذا صعد نجم القوميّة ذات النزعة البرجوازية مع الاتحاد القومي في كلٍّ من ألمانيا وإيطاليا إبّان القرن التاسع عشر. فضلاً عن ذلك فإن القوميّة الأولى كانت ذات نزعة رأسمالية.

هيمنت في القرن العشرين نزعة متطرفة وعنيفة على الفكر القومي، إذ تحوّلت إلى تعصّب عرقي واستعلائي متطرف، وعرفت بـ«القوميّة الشوفينية»، وراجت في بعض المجتمعات الغربية كإيطاليا وألمانيا وإسبانيا، وكانت مدعومة كسابقتها من قبل أصحاب رؤوس الأموال حتّى العسكريين والعوائل الملكيّة، ولكنها جوبهت من قبل التوجهات القوميّة الإمبريالية في سائر الدول وهُزمت في نهاية المطاف.

[1]- المقاطعة الألمانية التي أطلق عليها لاحقاً اسم «بروسيا الشرقية». (م)

[2]- **Johann Gottfried Herder**(م)

[3]- **Niccolò Machiavelli** (م)

ظهرت القوميّة الشوفينية إبّان الحرب العالمية الأولى (1914 ـ 1918م) في بعض الدول الأوروبية كفرنسا والنمسا وألمانيا حتّى اليابان. كما أن هذا التوجه القومي مثّل أحد الأركان الإيديولوجية لدى الحزب النازي في ألمانيا إبّان الحرب العالمية الثانية.

انتشرت التوجهات القومية خلال القرن العشرين في بعض الدول الشرقية كالصين وإندنوسيا ومصر وإيران وغيرها من الدول الأفريقية والأميركية اللاتينية. كانت هذه النزعة القوميّة مناهضة للاستعمار، ولكنها رغم تحقيقها بعض المكاسب هُزمت وزالت في نهاية المطاف. (سوكارنوفي إندنوسيا وجمال عبدالناصر في مصر ومحمّد مصدّق في إيران).

ولأن الاستعمار والإمبريالية ظاهرتان حداثويتان ذاتا نزعة رأسمالية، فلا شكّ بأن القوميّة في المجتمعات المضطهدة والمناهضة للغرب سوف لا تصمد في حربها مع الغرب، ولا تنجح في التخلص من الهيمنة الإمبريالية. فعلى الرغم من أنها تهيمن على السلطة في هذه الدول، ولكن بعد مضيّ بضعة عقود تُدمَج ضمن النظام العالمي والرأسمالي. لأن القوميّة هي إيديولوجية حديثة متجذّرة في أسس الفلسفة الغربية الحديثة وتوجهات المدرسة الإنسانية (Humanism) وهي من أركان العالم الحداثوي الرأسمالي.

أفِلَ نجم القوميّة خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين وخاصّة بعد زوال «الناصرية» في مصر وكذلك اندلاع الثورة الإسلامية في إيران التي تناهض الإمبريالية وأسس الحداثة الغربية. على الرغم من كلّ ذلك فلا تزال بعض شرارات القوميّة المتطرفة متّقدة وموجودة في بعض المناطق الأوروبية كالبلقان وسلوفاكيا، والتي يمكن أن نعدّها اعتراضاً وصرخةً ضد سلطة العقل الحديث ونتاجاً لاهتراء النظام الرأسمالي، إذ يعبرّ عنها بصورة محرّقة وبمشاعر عِرقيّة متطرفة. هذا لأن الحضارة الغربية منذ القدم كانت أسيرةً للتعصب العِرقي.

يمكن تعقّب الأسس الإيديولوجية لدى الفكر القومي في آراء «ميكيافيلي» و«جان بودان» و«جان جاك روسو» و«فيخته» و«هيغل» وفي القرن العشرين لدى «تشامبرلين»[1] و«روزنبرغ»[2].

الفاشية: إيديولوجية الأزمات

ليست الفاشيّة كالليبرالية والقومية، إذ لا يُذكر لها حضور تاريخي في قرن السابع عشر والثامن عشر مثلاً. وعلى الرغم من أن محتواها يطابق التوجهات الاشتراكية والليبرالية، إلاّ أنها تُعَد منهجاً

[1]- **Neville Chamberlain** (م)
[2]- **Alfred Rosenberg** (م)

إيديولوجياً سياسياً للحضارة الحديثة وللمجتمعات الرأسمالية في الظروف المتأزمة. إذاً بالاعتماد على النزعة الرأسمالية وسائر الأسس الفكرية الغربية يمكن أن نعدّ الفاشية وجهاً آخر لليبرالية. ومن جانب آخر فإن الفاشيّة من حيث الخصائص والبرامج الاقتصادية والتحشيد السياسي والإداري تُعَد وجهاً آخر للاشتراكية البيروقراطية.

تؤمن الفاشيّة بالاقتصاد الامبريالي وتظهر في أو قات الأزمة التي تواجهها الحداثة والرأسمالية، (سواء كانت الأزمة في دولة ليبرالية أو في دولة اشتراكية بيروقراطية رأسمالية) وتُعَد منجية للحضارة الرأسمالية المأزومة.

إن الفاشية هي الحل الذي تقدّمه الحداثة في الأزمات والظروف الاستثنائية، وإنها إيديولوجية تُستدعى عند عجز الليبراليين أو الاشتراكيين عن إدارة الأمور. أطلق ماركس على الدولة التي أنقذت الليبرالية الفرنسية بعد ثورة 1848 تسمية «البونابارتية»[1].

إن نظام موسوليني في إيطاليا والقوميّة الاشتراكية الهتلرية في ألمانيا يعدّان من نماذج الدول الاستثنائية ذات الإيديولوجية الاستثنائية في القرن العشرين (أي فترة الامبريالية)، وتسمّى إيديولوجيتهم بالفاشيّة ونظامهم بالنظام الفاشي.

كانت الفاشيّة الإيطالية والألمانية خلال القرن العشرين تمثّل حركة سياسية متطرفة وقامعة لأيّ حركة سياسية أخرى واستمدّت آفاقها وطبيعة أهدافها من النزعة الرومانسية في عصر التنوير.

إن الفاشية هي من نتاجات الحداثة وهي ابنة الرأسمالية الحديثة وبمنزلة محاولة للحفاظ على الأطر العامّة للنظام الحداثوي المأزوم. كما تُعَد الفاشيّة لكمة قامعة يسددها الفكر السياسي الحديث، فلمّا يعجز الاشتراكيون والليبراليون عن إدارة الأوضاع والحفاظ على الهيمنة الحداثوية تأتي الفاشية لتصون الدولة الليبرالية الحديثة أو الدولة الاشتراكية الحديثة، ولكنها تقوم بذلك وفق طريقتها، إذ تلغي النظام البرلماني وتعتمد ديمقراطية الغوغاء بصورة مباشرة وترفع شعارات ضد الليبرالية والاشتراكية وتتقرب إلى أصحاب رؤوس الأموال وتنشىء اقتصاداً يعتمد الحرب وتفرض رقابة صارمة على نشاطات الإمبريالية لمصلحة الاقتصاد الحربي. كلّ ذلك من أجل الحفاظ على المجتمعات الحداثوية من الاضمحلال. ونجد المثال على ذلك في الأنموذج الألماني بزعامة هتلر، إذ كانت القوميّة الهتلرية ذات الطابع الاشتراكي محاولة لإنقاذ الامبريالية الليبرالية في ألمانيا وعرفت هذه المحاولة بالفاشيّة الألمانية. وعلى صعيدٍ متصل مثّلت الستالينية في الاتحاد السوفيتي

[1] Bonapartism (م)

طوال العقدين الثالث والرابع، حتّى وفاة ستالين في عام (1953م)، مثّلت الفاشيّة الروسية التي كانت تروم انقاض الاشتراكية الامبريالية من الأزمات التي سببتها ضغوط النظام الصناعي ونشوء الاشتراكية ذات النزعة البيروقراطية. يمكن أن نعد الأنموذج الألماني فاشيّة ليبرالية (أي فاشية في مجتمع ليبرالي)، فيما نعد الأنموذج السوفيتي فاشية اشتراكية (أي فاشية في مجتمع اشتراكي).

إن لفظة الفاشية مأخوذة من كلمةFALES وهي تعني مجموعة من الأعواد أو الأغصان التي كانت تُرفَع أمام الرؤوساء أو القنصل[1] في روما القديمة للتعبير عن القوّة والاقتدار. يبدو أن المجاميع الاشتراكية المتطرفة في صقلية في عام 1892 أطلقت على نفسها تسمية «FASCI» وبقيت هذه الكلمة تحمل طابعاً اشتراكياً حتّى عام 1914. كان موسوليني (زعيم الفاشية الايطالية الثاني) اشتراكياً في فترة شبابه، إذ انضمّ إلى تنظيم «FASCIO» في مدينة ميلانو في عام 1915. وخلال العامين 1922 و1923 وتسلّم موسوليني السلطة في إيطاليا، صعد نجم الفاشية وأصبح لها هوية وتعريفاً إيديولوجياً مستقلاًّ.

إن الفاشية هي من نتاجات العقل الحداثوي وهي ابنة الفلسفة الغربية الحديثة، ولولا مفهوم «الذاتانيّة»[2] لدى «ديكارت»، ونظرية الإرادة الجماعية لدى «جان جاك روسو» والقراءة الحداثوية لمفهوم «السلطة» من قبل «ميكيافيلي» و«جان بودان» وكذلك لولا الاشتراكية القومية المتبلورة على يد «فيخته» ونظرية الدولة لدى «هيغل» ولولا العدميّة المبنيّة على الإرادة ذات النزعة السلطوية لدى «نيتشه»، لولا كلّ هذه الأفكار والنظريات لما ظهرت الفاشيّة.

لا أريد هنا أن أتّهم نيتشه أو هيغل أو روسو بالفاشية. إنهم بصفتهم مفكرين لا يمكن تحديدهم في أطر إيديولوجية معينة، غير أن توجهاتهم الفكرية المذكورة في آرائهم ونصوصهم بلورت صوراً مختلفة للحياة الإيديولوجية والسياسية في الغرب الحديث، وإن الفاشية في هذا السياق تُعَد صورة من صور الديمقراطية الحديثة وبعثاً للنزعات الفكرية الموجودة بالقوّة وبالفعل في الفكر السياسي الغربي الحديث.

يمكن أن نوجز الأسس الفلسفية للفاشية في النقاط الآتية:

1ـ الإنسانية (Humanism) وتأكيد الإنسان المستقل. كما ورد آنفاً فإن الفاشيّة هي ابنة الحداثة وتمثّل صورة عن علاقة المدرسة الإنسانية (Humanism) بين البشر والعالم، وهي علاقة لا يمكن أن

[1]- القنصل(**Roman Consul**) أعلى المناصب في الجمهورية الرومانية ويمثل رئيس حكومة أو السلطة التنفيذية للدولة. (م)

[2]- **Subjectivism** (م)

تتحقق في العالم القديم أو في القرون الوسطى أو في العالم المعنوي الإسلامي. وهذا بالطبع لا يعني عدم وجود القمع والعنف في تلك الحقَب الزمنيّة، بل إن تلك الأزمنة ملأى بالدم والعُنف، ولكن الفاشية لم تكن نتاج العُنف والقمع فحسب، بل هي في الدرجة الأولى من نتاجات إيديولوجية تابعة للسلطة وتستمد جذورها من الموروث الفلسفي الغربي الحديث وتحديداً من الآراء الديكارتية التي تؤسس للذات الإنسانية المستقلة الحديثة، وتتبلور في حضارة مستقلة ومتأصلة في مبادئها النظرية.

2ـ تمثّل الديمقراطية أصلاً آخر من الأصول الفلسفية في النظرية الفاشية. إن الفاشيّة في إطار مفهوم السلطة تمثّل وجهاً من (الأكثرية/دموس) والذي هو (الشعب أو العِرق المتسيد)، كما أن الجذور التاريخية لهذه النظرية يمكن أن نجدها في آراء «روسو»، مؤسس الفكر الديمقراطي في المجال النظري، وكذلك في قراءة «بودان» لمفهوم «السلطة» الذي يمثّل أحد أركان الفكر السياسي الديمقراطي. إذن، فإن الفاشيّة هي صورة من صدر الديمقراطية التي تعد (الشعب أو العِرق المتسيّد) مصداقاً للأكثرية، وتقدّم قراءة شموليّة للعلاقة السياسية بين الدولة والمجتمع، ولاسيما أن الشموليّة تمثّل إحدى القراءات لمفهوم السلطة السياسية في عصر التنوير وما بعده.

3ـ إن نظرية «الإرادة الجماعية» الموجودة في جوهر الديمقراطية تمثّل أحد الأسس الفكرية للإيديولوجية الفاشيّة ويمكن تعقّب جذورها في آراء «روسو».

4ـ إن قراءة فيخته وكذلك هيغل لمفهوم الدولة والتي يمكن أن نجد أثرها في آراء اعضاء نادي «اليعاقبة»[1] وزعيمهم «روبسبيار»[2] إبّان الثورة الفرنسية تُعَد من الأسس الفلسفية للنظرية الفاشيّة.

5ـ إن مناهضة العقلانية التي تتبناها الفاشيّة هي تعبير متطرف عن رومانسية «جان جاك روسو» في عصر التنوير، وكذلك عن النزعة اللاشعورية لدى الفلاسفة المثاليين من أمثال «هارتمان»[3] و«شوبنهاور»[4]. إن مناهضة العقلانية السقيمة نابعة من اللاشعور الغريزي والنفسي في الفكر الفاشي وتصنّف زمن العقل المنقطع عن الوحي، والمعروف بالعقل الإنساني في عصر التنوير، على الرغم من بعض التداخلات بين الأمرين.

---

[1]- **Jacobin** نادي اليعاقبة أو اليعقوبيون، اطلق عليهم هذا الاسم نسبة إلى دير القديس يعقوب، الذي اعتادوا الاجتماع فيه، دافعوا خلالها عن إلغاء النظام الملكي في فرنسا مطالبين بنظام حكم جمهوري يحقق المساواة والعدل بين الناس. اعتبر هذا النادي بمثابة بذرة لنشوء الأحزاب، عند تأسيسه بتاريخ: 01 غشت 0971، وكان يتألف هذا النادي من 251 عضوشكل كتلة داخل الجمعية التأسيسية خلال الثورة الفرنسية، انتخب ماكسميليان روبسبير رئيسا له، وعقب سقوط الملكية في فرنسا عام 2971 انتخب رئيسه أو ل مندوب لباريس للمؤتمر القومي. (م)

[2]- **Maximilien Robespierre** (م)

[3]-**Nicolai Hartmann**(م)

[4]- **Arthur Schopenhauer** (م)

6ـ تنشط الفاشيّة عند توفر «الدولة الحديثة». بمعنى آخر تمثّل الفاشية صورة من صور الدولة الحديثة، كالدولة الليبرالية أو الاشتراكية. إذاً فإن الأسس النظرية للدولة الحديثة بصفتها تجسيداً لإرادة الأكثرية (الدموس) ومصطبغةً بطابع علماني ودنيوي، كامنة في الفكر الفاشي.

إن الليبراليين يستمدون قراءتهم لمفهوم الدولة الحديثة من آراء «جون لوك» و«جون استيوارت ملـ»، ويستمد الفاشيون الألمان فكرة الدولة الحديثة من آراء «روسو» و«هيغلـ»، فيما يستمد الستالينيون هذه القراءة من آراء «ماركس» و«روسو».

على أيّ حال فإن الدولة الفاشيّة هي صورة من صور الدولة الحديثة ومتجذّرة في الموروث الفلسفي والسياسي المنتمي للمدرسة الإنسانية/ Humanism.

7ـ إن القراءة الحداثوية لمفهوم (العمل ـ رأس المال) التي هي موجودة في الفكر الليبرالي والاشتراكي، حاضرة في النظرية الاقتصادية التي تقدّمها الفاشيّة، ومن هنا كانت الآراء الاقتصادية الفاشيّة مستمدّة من الأسس الاقتصادية الحديثة.

8ـ يمكن أن نعدّ الداروينية الاجتماعية[1] من ضمن الأسس الفكرية في الفكر الفاشي، إذ تبلور هذا الأساس في فلسفة «هربرت سبنسر»[2] وبصور أخرى في آراء «تشامبلين» العنصرية.

ولأن البحث في آراء نيتشه التي أثّرت في تبلور الإيديولوجية الفاشيّة يتطلب مقالاً مفصّلاً آخر، أترك ذلك في هذا السياق وأقول بإيجاز بأن بعض القراءات (سواء كانت صائبة أم غير صائبة) لآراء نيتشه في مجال (إرادة القوّة) أثّرت في تبلور الإيديولوجية الفاشيّة الألمانية، يمكن أن نعدّ الفاشيّة نظريّة عدميّة. بيدَ أن نيتشه بصفته مفكراً منتقداً يقع خارج الأطر الإيديولوجية ويجب البحث في كلّ جوانب فكره.

يمكن إيجاز الخصائص الإيديولوجية للفكر الفاشي في النقاط الآتية:

1ـ تمثّل الفاشيّة تطرفاً إرادياً وعنيفاً لجوهر العدميّة الحديثة. بعبارة أخرى إن الفاشيّة هي صورة جليّة للعدميّة الحداثويّة وانعكاس لغضب الحداثة المحاطة بالأزمات.

[1]- **Social Darwinism** الداروينية الاجتماعية نظرية اجتماعية تقوم على أفكار تشارلز داروين في تحقيق التطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي وتطبقها على حقل علم الاجتماع. فحسب هذه النظرية الاصطفاء الطبيعي لا يفسر تطور الأحياء البيولوجي فقط، بل يمكن تطبيقه لفهم تطورات وتغيرات التجمعات الاجتماعية البشرية. (م)

[2]-**Herbert Spencer**(م)

2ـ إن النظام السياسي الشمولي في الفكر الفاشي يدعو إلى دولة مركزيّة وشاملة ويقدّم إرادة الدولة على كلّ شيء.

3ـ تدافع الفاشيّة على الصعيد الاقتصادي عن مصالح الرأسماليين وأصحاب الأموال الطائلة، أمّا على صعيد السياسة الاقتصادية فإنها تتراوح بين الدعوة إلى «دولة ليبرالية محدودة» و«رفض المُلْكيّة الاشتراكية». وفي واقع الحال تعتمد الفاشيّة النقابات العُماليّة والرقابة الحكومية وفي الوقت ذاته لا تعارض الملكيّة الخاصة وتتبنى سياسة تدعو إلى الحرب وبذلك تحافظ على البرجوازية واستمرارية حياة المجتمع الحداثوي وتسعى لإنقاذه من الأزمات.

4ـ إن الإمبريالية هي فاشيّة في ذاتها. بعبارة أخرى تُعَد الفاشية دولة الطوارىء التي تأتي بها الرأسمالية التي تظهر عند الأزمات. إذاً فإن الفاشيّة ظاهرة خاصّة بالقرن العشرين، وما كان يتوقع ظهورها في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر وفي زمن تنافس الرأسماليين، وبالتالي يكون عدم وجودها في القرون الوسطى والعصور القديمة تحصيلاً لما ورد آنفاً.

5ـ إن القوميّة ذات النزعة الشوفينية والعنصرية هي جزء لا يتجزء عن «الفاشيّة الليبرالية». أمّا الفاشيّة الاشتراكية فإنها قوميّة تعددية تدعو إلى أفضليّة الطبقة العُماليّة الشيوعية بدلاً من القومية العنصرية.

6ـ تُحدِث الفاشيّة تغييراً في بعض الثوابت في النزعة الإمبريالية الليبرالية، وفي الإمبريالية الاشتراكية، ولكنها تحافظ على الأسس العامة لكلٍّ من هذين التوجهين.

7ـ العلمانية. إن الفاشيّة علمانيّة في ذاتها، إذ نشأ منظروها في أحضان الأفكار العلمانية من أمثال «جيوفاني جنتيلي»[1] الايطالي و«روزنبرغ» الألماني و«تشامبرلين» البريطاني. فضلاً عن ذلك فإن أسلاف الفاشيين من الفلاسفة (الذين يحملون توجهات فاشية في بعض أفكارهم)، من أمثال «فيخته» و«روسو»، وكذلك أنصار المفهوم الحداثوي للسلطة من أمثال «ميكيافيلي» و«جان بودان» كانوا علمانيين. كما أن زعماء الحركات والدول الفاشيّة من أمثال «موسوليني» و«هتلر» و«غوبلز»[2] كانوا علمانيين حتّى ملحدين.

8ـ تنقد الفاشيّة ــ على الصعيد الإيديولوجي ـ الليبرالية والاشتراكية، ولكنها على صعيد المبادىء والغايات الإيديولوجية حداثوية بامتياز.

[1]- **Giovanni Gentile** (م)
[2]-**Paul Joseph Goebbels** (م)

9ـ تعتمد الفاشية المبادىء التكنوقراطية[1] وهي في الأساس ـ سواء في مجال الحركة الثورية أو في مجال إدارة الدولة ــ تمثّل نتاجاً للمجتمعات الحديثة التي تملك أنظمة تكنوقراطية، وبهذا لا يمكن وجودها في المجتمعات القديمة.

10 ـ إن الميل لخوض الحروب وكذلك اعتماد السياسة العسكرية[2] كإستراتيجية في إدارة الدولة يعد من خصائص الدولة الفاشية. عندما تخوض الدولة الفاشية الحروب تستثمر ظروف الحرب لمعالجة الأزمات التي تواجهها الحداثة الغربية وتنقذ الأنظمة الرأسمالية من خطر الانهيار. هذه هي رسالة الفاشية.

11ـ تُظهِر الفاشية عنفاً كامناً في بطن المجتمع الليبرالي. يستمد هذا العنف قوّته من النزعة العدمية الموجودة في الحضارة الحديثة. إذاً فإن الفاشيّة عدميّة بامتياز، وتبلور إرادة القوّة ذات النزعة العدمية.

12ـ إن الفاشية هي ظاهرة لا يمكن حصولها إلاّ في الفكر الديمقراطي الحديث، إذ إنّها من نتاجات الحداثة، وإن من يرم البحث عن أصول الفاشية في إطار الأفكار التقليدية ذات النزعة المعنوية أو في إطار الأحكام الدينية فهو لم يعرف الدين ولا الفاشية.

عند البحث عن مفهوم الدولة الطارئه الحديثة والفاشية والإيديولوجية الفاشية نجد «الستالينية» بصفتها دولة طارئة اشتراكية تتفاوت في بعض الأمور عن نظيرتها الإيطالية (بزعامة موسوليني)، والألمانية (بزعامة هتلر). كما أنّ بعض الصفات والخصائص آنفة الذكر تبدو غير موجودة فيها وهذا ما يحتّم علينا الحديث عنه في مقال مستقل آخر إن شاء الله.

النسوية

إن أعددنا النسوية إيديولوجيةً يجب أن نقرّ بعدم وجود أيّ أسس نظريّة مدوّنة لهذه المدرسة. ومن المتفق عليه هو أنّ النسويّة بمعناها الذي نعرفها به هي من نتاجات العصر الحديث. لقد بدأ الاهتمام بمكانة المرأة وحقوقها وواجباتها بعد القرن الثامن عشر في كتاب «ماري وولستونكرافت»[3] الشهير، ولكن على الرغم من ذلك لم تكن هذه الأسس رائجة جداً. على أن هذا لا يعني غياب

[1] Technocracy تعني حرفيا حكومة التقنية ويقال حكومة الكفاءآت وبناء على ذلك فإن الحكومة التكنوقراطية تتشكل من الطبقة العلمية الفنية المثقفة، وهي حكومة متخصصة في الاقتصاد والصناعة والتجارة

[2]- Militarism السياسة العسكرية هي اعتقاد أو رغبة حكومة أو شعب بأن بلداً ما يجب أن تظل قوية عسكرياً، وفي حالة استعداد لاستخدام تلك القوة للدفاع أو تحقيق الرغبات القومية. (م)

[3]- Mary Wollstonecraft (م)

حقوق المرأة في المجتمعات القديمة وفي القرون الوسطى. بل ما أقصده من كلامي هو أن منزلة المرأة وحقوقها وواجباتها وشؤونها الوجودية وخصوصاً علاقتها مع الجنس الآخر، كلّ ذلك جرت قراءته بمنهجٍ إنساني (Humanism) وسايكولوجي واستعلائي وغير ديني. إن مثل هذه القراءة هي من خصائص العصر الحديث وهي قراءة حداثوية تماماً من ناحية الأسس والغايات النظرية.

يرى بعض المؤرخين أن أصول النسويّة تعود للقرن الخامس عشر وتحديداً في كتاب «مدينة السيدات» للكاتبة «كريستين دي بيزان»[1]. وهناك من يعدّ مسرحيات «افرا بين»[2] (المتوفاة في1689م) بدايةً للتوجهات النسويّة. لقد كانت «افرا بين» كاتبة نشطة وفي الوقت نفسه تعمل جاسوسة في الهند لمصلحة الملك البريطاني «تشارلز الثاني». تركت «افرا بين» ما يقارب سبع عشرة مسرحية وعدداً من القصص القصيرة.

ولكن المتخصّصين بتاريخ النسويّة يرون أنّ النصوص الإيديولوجية للمدرسة النسويّة ظهرت لأول مرة بانتشار كتاب «اثبات حقوق النساء» لـ« ماري وولستونكرافت» في سنة (1792م). ولدت «مارى» سنة (1759) في عائلة مزارعة بريطانية. كان أبوها سكّيراً وفظّاً وكانت أمها تعاني بسبب عنف زوجها المستبد. أسست « ماري وولستونكرافت » في سنة 1783 مدرسة للبنات في شمال لندن. بعد خمس سنوات تعرّفت «ماري» إلى ناشر ليبرالي (ومن المتوقع ماسوني) باسم «جوزيف جاسنون»[3]. تعرّفت ماري عن طريق جانسون إلى أحد دعاة الثورة الأميركية، الماسوني «توماس بين»[4] وكذلك على اللاسلطوي (Anarchism) الشهير «ويليام غودوين»[5].

إن البيان الشهير الذي أصدرته « ماري وولستونكرافت» في 300 صفحة وبعنوان «إثبات حقوق المرأة» تضمّن الآراء الليبرالية التي تخصّ قضايا المرأة إبّان عصر التنوير. على الرغم من المظهر الجميل لبعض عبارات هذا البيان إلاّ أنه كان مبنيّاً على خطأ نظري جسيم، تمثّل بِعَدّ طبيعة المرأة والرجل وحقوقهما متساويَين.

يجب الالتفات إلى أن أصل المساواة بين حقوق النساء والرجال هو أمر لا يلائم طبيعة المرأة وحقوقها الخاصة. إن المساواة بين الرجل والمرأة يجب أن يكون في الحقوق الإنسانية ولا شكّ

---

[1]-Christine de Pizan (م)
[2]- **Aphra Behn** (م)
[3]- **Joseph Johnson** (م)
[4]- **Thomas Paine** (م)
[5]- **William Godwin** (م)

في ذلك، ولكنّ ثمّة حقوقاً وواجبات تنبع من طبيعة المرأة بما هي مرأة، وثمّة حقوق وواجبات أخرى تنبع من طبيعة الرجل بما هو رجل، وإن انكار هذه الحقوق يُعَد ظلماً بحقّ الرجال والنساء وبالأخص النساء. إن العقيدة النسوية ذات التوجه الليبرالي تذهب إلى الشَبَه المطلق بين حقوق المرأة والرجل وواجباتهما، ولا تولي الصفات الفيسيولوجية والنفسية للجنسَين اهتماماً.

ثمّة اتجاهات متفاوتة في النظرية النسوية تكون أبرزها كالآتي:

1ـ النسوية الليبرالية

2ـ النسوية الاشتراكية

3ـ النسوية الراديكالية

لمّا دعت الحركة النسوية إلى تفعيل دور المرأة في مجال علمية الانتاج، قوبلت الفكرة بدعم واسع من قبل أصحاب رؤوس الأموال والمصانع. لأن القوّة الإنتاجية المتزايدة ترفع سقف الإنتاج والأرباح.

لقد كانت البرجوازية الأوروبية منذ البداية تروّج لأفكار المدرسة النسوية، لأن الاستفادة من الطاقة الانتاجية لدى النساء في المصانع والمناجم والورش، وكذلك استغلال الجوانب الجنسية فيهن يؤدّي إلى الزيادة في الإنتاج والمبيعات. فضلاً عن ذلك فإن حضور النساء في الدوائر والمراكز التجارية والثقافية والسياسية من دون أيّ ضابطة وحدود يساعد على تلبية شهوات أصحاب رؤوس الأموال وميولهم الجنسية. إن أكثر المتمولين والمرابين وأصحاب المصارف والمصانع في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر كانوا يميلون للفسق والفجور والتصرفات الماجنة في الحانات والنوادي الليلية، وإن حضور النساء بصفة عاملة أو ممرضة حتّى معلّمة في مصانع أصحاب رؤوس الأموال وبيوتهم يلبّي شهواتهم.

إن مجون البرجوازيين وفسقهم وفجورهم حتّى الانحرافات الأخلاقية لدى الطبقات الفقيرة طوال القرن الثامن عشر والتاسع عشر مذكورة في كتابات بعض الأدباء في تلك العصور من أمثال «غي دوماباسان»[1] و«بالزاك»[2] و«إميل زولا»[3].

يمكن تلخيص الأسس الفلسفية المعتمدة لدى المدرسة النسوية في النقاط الآتية:

1ـ استقلالية الإنسان عن الوحي.

[1]- Guy de Maupassant (م)
[2]- Honoré de Balzac (م)
[3]- Émile Zola (م)

2ـ اعتماد العقل المنقطع عن الوحي عند بيان حقوق النساء وواجباتهن وعدم الاعتناء بالأحكام الدينية.

3ـ إن النسوية هي وجه من أوجه الديمقراطية التي تُعَد «المرأة/Femin» مصداقاً أو جزءً من الأغلبية (دموس).

4ـ اعتماد مبدأ المساواة في الحقوق التي أقرتها الديمقراطية البرجوازية في توجيه المساواة بين حقوق المرأة والرجل.

5ـ العلمانية هي من أهم الأسس الفكرية لدى المدرسة النسوية، لأن الفرضية الرئيسة في النسوية تُهمِل المنظومة الحقوقية الشرعية الخاصة بالرجل والمرأة وتستند بدلاً عن ذلك إلى معتقدات عصر التنوير.

خصائص المدرسة النسوية العامّة:

1ـ إنكار مفهوم «طبيعة المرأة». المفهوم الذي يتضمن مجموعة من الامكانيات والاحتياجات الجسدية والنفسية. فبرغم وجود بعض المشتركات الأساسية، إلا أنها متفاوتة بين الرجل والمرأة، ولكن المدرسة النسوية ترفض الاقرار بهذا التفاوت.

إن الفكر الديني عندما يتناول مفهوم «طبيعة المرأة» لا ينفي حقوق المرأة الإنسانية، ولكنه يؤسس نظامين حقوقيَين مستقلَين بالاستناد إلى احتياجات المرأة والرجل، مع الاحتفاظ بالحقوق الإنسانية الخاصّة بكلا الجنسَين. أمّا النظرية النسوية فإنّها تُهمِل هذه الطبيعة الخاصة بالنساء وبالتالي تغفل عن النظام الحقوقي الخاص بالقابليات والاحتياجات العاطفية والنفسية والجسدية لدى النساء.

يُعَد «جون استيوارت مل» أحد منظري المدرسة النسوية وينكر في كتابه «استعباد النساء»[1] صراحةً وجود أي طبيعة تخص المرأة ويقول بهذا الصدد: (إن ما نطلق عليه اليوم «طبيعة المرأة» هو أمر مصطنع تماماً.) هذه الرؤية النسويّة الداعية للتشابه لا إلى المساواة تزيل الدعم الاجتماعي والأخلاقي الذي تتمتع به المرأة، وتتركها وحيدة ومن دون معين في مجتمعٍ عنيفٍ مستذئب يحكمه الرجال.

2ـ ترى المدرسة النسويّة بأن المساواة بين الرجل والمرأة يعني التشابه المطلق بينهما، ولكن الحقيقة هي عكس ذلك. فكما أشرنا آنفاً ثمّة تفاوت في الطبيعة الفسلجية والنفسية بين كلٍّ من المرأة والرجل. وبطبيعة الحال يفرض هذا التفاوت حقوق وواجبات متقابلة للمرأة والرجل وهو ما تُهمله المدرسة النسوية.

[1]- **The Subjection of Women**، ترجمه للعربية د.إمام عبد الفتاح إمام. (م)

3ـ تسعى التوجهات النسويّة لفسح المجال أمام النساء للعمل في المصانع والتجارة والأعمال الحرّة والرأسمالية، والغاية من وراء ذلك هو التكسّب وجمع الثروات والأرباح.

4ـ تقدّم المدرسة النسويّة تفسيراً جسدياً وناسوتياً[1] عن طبيعة المرأة واحتياجاتها وحقوقها.

5ـ القراءة الناسوتيّة والجسمانيّة تجعل من المرأة سلعة أو أداة في المجتمع. ولاسيما أن «الحريّة الجنسيّة» قد انتشرت بشكل واسع في أوروبا خلال العقود الأولى من القرن العشرين وتغيرت الآراء بإزاء مسألة الجنس خلال السنوات الأولى التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، إذ انتشرت ثقافة العُري في الغرب وأمست المرأة ينظر لها بصفتها سلعة تجارية أو أداة لاستثمار جمالها الجسدي والجنسي، وغلبت هذه النظرة في مجال الإعلانات التجارية لتسويق البضائع والسلع التجارية.

6ـ إن الاستهانة بمفهوم العشق والحب وربطه بالعلاقات الجسدية والجنسية، وكذلك التقليل من أهمية الواجبات الأخلاقية والجوانب المعنوية المطروحة في العلاقة بين الجنسَين أدّى إلى الهشاشة في الأسس التكوينية للأسرة وانتشار الفسق والفجور والمجون العلني، وبالتالي غاب الطابع المعنوي عن العلاقات العاطفية والحميمة. فضلاً عن ذلك فقد تسببت أفكار المدرسة النسوية في انتشار العلاقات الفاقدة لأي هويّة وحدود ومسؤولية وضوابط شرعية، وهي علاقات يشوبها الغموض والإبهام، غالباً تؤدي إلى حدوث صدمات نفسية جسيمة لدى المرأة، التي يكون مستوى المجون فيها أقل بالنسبة للرجل.

7ـ ينظر الفكر النسوي «للمرأة» بصفتها (كائن/Subject) وفق المفهوم الديكارتي وهي مصداق لتلك الأنا النفسيّة التي بلورها ديكارت، وبالتالي تصبح العلاقة الثنائية بين المرأة والرجل أسيرة النفعية والذرائعية.

ولمّا كانت المرأة من منظور المدرسة النسويّة (كائن/Subject) فقد يُنظر للنساء الأخريات أيضاً بصفتهن (أشياء/Object)، ومحصورات في هذه النظرة الاستثمارية والذرائعية.

إن النسويّة هي إيديولوجية علمانية حداثوية، لها طابع برجوازي، وظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرنَين التاسع عشر والعشرين مواكبة لمصالح أصحاب رؤوس الأموال والتجّار وأصحاب الشركات متعددة الجنسيات، وذلك من أجل استغلال المرأة في كلّ الجوانب، ولذلك تنامت وانتشرت هذه الفكرة بسرعة في الغرب الحديث.

[1]- النَّاسُوتُ: الطبيعة البشرية، ويقابله: اللاهوت بمعنى الألوهية (م)

خلاصة القول هي أن المرأة في منظور المدرسة النسويّة هي (كائن/Subject) مؤنث مستقل بذاته، توفر طاقة العمل وكذلك الجمال الجسدي بغية الزيادة في الانتاج، وتُمنَح بإزاء ذلك «حق التصويت» و«حقّ المُلكيّة». إذا كان الرجل وفق الفكر الحداثوي بمنزلة ذرّة مستقلة بذاتها، ويلعب في جدلية (العمل ــ رأس المال) دور المستثـمـر أو المستثـمَـر، فإنه في كلّ الأحوال كائن ناسوتي. أمّا المرأة في المنظور النسوي تمثّل أيضاً تلك الذرة النفسيّة المستقلة وتلعب كالرجل دور المستثمِر أو المستثمَر، ولكن صفاتها الأنثوية والجسدية أدخلتها في مجال سوقي وتجاري آخر، تمثّل بثقافة العُري والدعارة، وبالطبع الهدف من وراء ذلك هو الزيادة في المبيعات والأرباح وتلبية شهوات الرجال.

تعد أدبيات المدرسة النسويّة هذا الأمر «استقلال المرأة» وتعتبره وصولاً لحقوقها المضيّعة. لأن هذه المدرسة تعدّ حقوق المرأة غير دينية ونفسية وناسوتية.

لا يعني هذا الكلام انكاراً لحقوق النساء المضيّعة على مدى التاريخ ومن قبل الرجال، بل القصد هو تأكيد عدم الجدوى من الحلول التي يقدّمه الفكر النسوي، ولا يمكن احقاق حقوق النساء من خلال رميهن في مستنقع المدرسة النسوية. لأن النسوية تعرف المرأة عند حضورها في المصانع أو في معارض الأزياء والحانات والنوادي الليلية، وهذا ليس حلاًّ للحصول على حقوق النساء.

***

شرعت المدرسة النسويّة بالعمل كحركة بدءً من عام 1830 حتّى عام 1920 في كلٍّ من أوروبا وأميركا، وحققت بعض النجاحات كالحصول على حق التصويت وحقّ المُلكيّة للنساء الأوروبيات والأميركيات. ومن جانب آخر أدّى هذا الاستثمار للمجتمع النسوي إلى هشاشة نظام الأسرة وانتشار العُري الخادش للحياء.

غلب الطابع الليبرالي طوال هذه الفترة على الحركة النسويّة، واستندت تلك الأفكار على المبدأ القائل بتساوي المرأة مع الرجل، وكانت تهدف إلى إعطاء الحقوق المدنية كافة للمرأة واشراكها في كل النشاطات الاجتماعية والصناعية.

إن النسويّة الليبرالية ترفض حصر المرأة في دور الأم. والنسوية الماركسية الاشتراكية التي تبلورت صورها الأولى في آراء «فريدريك آنجلز» و«أغوست ببيل»[1] ولاحقاً في آراء «مادام كولونتاي»[2]، تعدّ تحرير المرأة جزءً من مشروع تحرير الإنسانيّة من سطوة الملكيّة الشخصيّة. كان آنجلز يدعوإلى تسهيل عملية الطلاق والاستقلال الاقتصادي. ودعت مادام كولونتاي إلى إزالة

[1]-**Ferdinand August Bebel.**(م)

[2]- **Alexandra Mikhailovna Kollontai** (م).

مشروع الزواج والبقاء على الزوجة الواحدة وطالبت بحرية العلاقات الجنسية. كانت كولونتاي تعد الزواج والبحث عن الزوجة المناسبة جزءاً من الملكيّة الشخصية التي يجب إزالتها.

انتشرت «النسويّة المتطرفة» في العقد السادس من القرن العشرين وأصبحت في يومنا الحاضر تياراً ايديولوجياً قوياً في العالم الغربي. إن النسوية المتطرفة تشمل في بعض الأحيان آراء متطرفة كالدعوة إلى إبادة جماعية لكل الرجال، أو نشر المثلية بين النساء وتأسيس نقابات نسويّة تدعو إلى أن النساء وحدهنّ يحق لهن الحياة. مع ذلك لم تختلف كل التوجهات المتطرفة في المدرسة النسوية مع نظام الأسرة والزواج، ولكن الرأي المشترك لدى كل هذه التوجهات هو الدعوة إلى رفع مسؤولية تنشأة الأطفال أو إدارة شؤون المنزل عن كاهل المرأة.

انتشرت النسوية المتطرفة في الولايات المتحدة، وعلى حد تعبير «اليسون جاغار»[1] إنها حركة تستند إلى قراءات مجموعة صغيرة من النساء البيضاوات الأميركيات المتعلمات، والمنتميات للطبقة المتوسطة. كما يمكن تعقّب جذور النسويّة المتطرفة آراء فرويد وأتباعه وآراء «هربرت ماركوزه»[2] وآراء «فيلهلم رايش»[3] حول «الثورة الجنسية».

للسنوية توجهات أخرى كالوجودية وما بعد الحداثة، وللبحث في كلّ من هذين التوجهين نحتاج إلى مقال مستقل.

1ـ إن الإيديولوجيا في مفهومها الخاص تطلق على مجموعة من الضوابط التي تنشأ من العقل المستقل عن الوحي الحداثوي.

2ـ تمثّل الديمقراطية الوجه السياسي للفكر الحداثوي وتعني التشريع بوساطة العقل الإنساني الذي أخذ مكان الوحي. على الرغم من أن الديمقراطية تدعو إلى حكم الشعب ولكنها عملياً تتحوّل إلى حكم النخبة وأصحاب القوّة والمال.

3ـ إن مفهوم «الشعب» هو مفهوم اعتباطي، والديمقراطية الحداثوية (الإنسانوية) هي حكومة أصحاب المصانع والمصارف والمرابين ومديري الشركات العملاقة ومتعددة الجنسيات، وهي حكومة الأحزاب القوية المبنية على أسس الفلسفة السياسية الإنسانية.

4ـ إن الديمقراطية هي علمانية في ذاتها، وقد أثبتت التجربة التاريخية بأن الأكثرية (المتوسطة) قد أخطأت في اتخاذ القرارات في أغلب الأوقات، إذ إنّ هناك آليات إعلامية واسعة الانتشار

[1]-Alison Jaggar (م).
[2]- Herbert Marcuse (م).
[3]- Wilhelm Reich (م).

تعمل على صناعة الرأي وتوجيه قناعات الناس وتسيير معتقداتهم نحو المنفعة التي تبتغيها النخبة الحاكمة.

5ـ إن الليبرالية هي الإيديولوجية الحداثوية الرئيسة وهي وجه من أوجه الديمقراطية، إذ إنها تمثّل الوجه الإرادة النفسية للإنسان الحداثوي، وهي على علاقة وثيقة مع الرأسمالية منذ القرن الثامن عشر حتّى الآن، وهي الإيديولوجية المفضلة لدى أصحاب المصارف ورأس المال والمرابين.

6ـ تمثّل الاشتراكية وجهاً آخر للديمقراطية الحديثة، ولمّا تتحول إلى اشتراكية بيروقراطية ماركسية تؤمن بأصالة الإرادة النفسية للإنسان المستقل بذاته. أمّا في المنتصف الثاني من القرن العشرين أصبحت الاشتراكية ذات الطابع الديمقراطي نوعاً من الليبرالية المعدّلة.

7ـ إن القوميّة هي إيديولوجية ديمقراطية متأصلة في آراء «ميكيافيلي» و«جان بودان»، وتقدّم تفسيراً حداثوياً لمفهومَي «السلطة» و«الأمّة».

8ـ إن الفاشية هي إيديولوجية خاصة بمجتمع حداثوي يوجه الأزمات، ولا يمكن إدارته بالنظام الليبرالي أو الاشتراكي. كما أن الفاشية هي نتاج الحداثة والاقتصاد الإمبريالي.

9ـ تمثّل النسويّة ذاتانيّة (Subjectivism) ذات طابع نسوي، ومبنيّة على تفسير ناسوتي ومادي عن المرأة، وتعدّ المرأة جزءاً من القوّة الإنتاجية في جدلية (العمل ــ رأس المال). تهدف المدرسة النسويّة من وراء ذلك إلى رفع مستوى الأرباح وزيادة رأس المال، وتقدّم المرأة في مشروعها سلعة جنسيّة في سياق الإعلانات التجارية وذلك من أجل الزيادة في المبيعات وتلبية لشهوات الرجال. وقد دعت بعض المناهج المتطرفة في المدرسة النسويّة إلى ترويج المثلية الجنسية بين النساء وتأسيس نقابات نسائية مستقلة.

الدّين إيديولوجي

في صواب القول بلانهائية الإيديولوجيا

علي رضا شجاعي زند[*]

تنشغل هذه المقالة في أمرين: أوّلهما أنْ لا نهاية متخيّلة للإيديولوجيا بمعناها العامّ، وثانيهما أنّ كون الدين إيديولوجيّاً ليس ممكناً فحسب، بل هي صورته الوحيدة الممكنة والمناسبة. وللتحقّق من صدق هذين الادعاءين يسعى كاتب المقالة إلى إثبات أنْ ليس ممكناً تجنّب الإيديولوجيا، وانّ هنالك تجانساً بين الدين والإيديولوجيا . ولقد توصل من خلال البحث المفهوميّ لكلٍّ منهما إلى الفرضيَّتين التاليتين: الحكم بصحّة القول بلا نهائيّة الإيديولوجيا، وبأنّ الدين إيديولوجيّ.

المحرر

في داخلنا دائماً يقبعُ نابليون يُسمّيه الآخرون إيديولوجيا (بول ريكور، 1978 م، ص 45).

ممّا لا شكّ فيه أنّ تاريخ الفكر وتاريخ المجتمعات، لم يكن قبل قرنين من الزمان يعرف ظاهرةً أو مفهوماً باسم الإيديولوجيا . حتّى الثوريّون الإنجليز والأميركيّون والفرنسيّون، الذين أدّوا دوراً فاعلاً في التطوّر السياسيّ ـ الاجتماعيّ الذي شهده العالم لم يعرفوا هذا المصطلح، ولم يستخدمْه أيّ تيار من التيارات الفكريّة ـ الاجتماعيّة التي كان لها تأثيرها في تشكّل العصر الحديث[1]. إنّ لاستخدام هذا "الدالّ" في نطاقِ المباحث السياسيّة والاجتماعيّة، والاعترافِ بوجودِ "مدلول" له، تاريخاً محدّداً

---

*- باحث وأستاذ علم الاجتماع في جامعة تربية المدرسين ـ طهران ـ إيران.

ـ نقلته عن الفارسية: د. دلال عباس.

ـ لمزيد من الإشارات بهذا الصدد (لارين، 1385 ش [2006 م]، ص 24-25)

ومآلاً واضحاً نسبيّاً، وندرةٌ الذين لم يردّدوه خلال حياتهم في القرنين الأخيرين[1] إنّ الإيديولوجيا كما يبدو ليست جديدةً إلّا في كونها عُرِفت واشتَهرت وبات لها اسمٌ، أمّا صفاتها واستخداماتُها فتعودُ إلى زمن بعيد، وإنْ نحن أخذنا في الحسبان مضمونها، ونظرنا إلى المسمّى بدلاً من الاسم، لوجدنا أنّ عمرَها من عمرِ الحضارة. إنّ ادّعاءنا هذا لا يرتكز على المعطيات التاريخيّة، والاكتشافات الأثريّة، وإنّما على استعدادات الإنسان الوجوديّة، وعلى متطلّبات الحياة الجَمَعيَّة. في الوقت نفسه يمكننا العثور على ما يؤيّدها في تاريخ المجتمعات القديمة الغابر.

نحن في هذه المقالةِ سنبحث عن جذور الإيديولوجيا انطلاقاً من مكوّناتها وعناصرها وخصائصها وميزاتها، ومن عملها ووظائفها في حياة البشر الفرديّة والاجتماعيّة كذلك، وسنشير إلى بصمتِها وأثرها في بدائلها القديمة، وبالتحديد في الدين.

اقتضى تشكّل الإيديولوجيا في أبسط قوالبها، وتغلغلها في حياة الإنسان القيام بخطوتين معرفيَّتين مهمّتين ومكمّلتين إحداهما للأخرى:

1-الفصل المتُدرِّج بين الساحتين «النظريّة» و«العمليّة»، والاعتراف بالحاجة والعلاقة المتبادَلَتيْن بينهما[2].

2-قبول فرضيّة التفكيك والفصل هذه، وفي الوقت عينه القول بالعلاقة بين «العلم» و«القيمة»[3].

كانت الإيديولوجيا المولودَ الشرعيَّ الطبيعيَّ لهذين التفكيكين في ساحتي: النظريّة/ العمل والعلم/ القيمة، وستبقى حيَّة ما دامت لم تُنقضْ منطقيّاً، ولم تُفرَغ عمليّاً من موضوعِها؛ وعلى هذا الأساس ليس مخطئاً من يقول إنَّ الإنسانَ حيوان إيديولوجيّ، لأنَّ الأرضيَّة والعواملَ المؤثرةَ في ظهور الإيديولوجيّات غير منفصلة عن الإنسان والحياةِ الإنسانيّة. فالإيدييولوجيا وبدائلها قبل أنْ تكون وليدةَ ظروف وأفكار وعصورٍ بعينها، ومحصورةً بعالم السياسة فحسب، كانت أكثر من ذلك وليدةَ توأم موجود ذي مؤهلات خاصّة، ومرتبطةً بمختلف المجالات[4]. والإيديولوجيا كذلك حصيلة

[1]. للاطلاع على شرح مختصر بهذا الصدد (انظر: لارين 1385 ش [2006 م]، ص 11-26. لدى فينسينت أيضاً شرح موجز وفي الوقت عينه جامع لظهور مفهوم الإيديولوجيا، وتحوّلاته المفهوميّة (راجع: فينسينت، 1378 ش [1999 م]، الفصل الأول)

[2].للاطلاع على إشارات قريبة من هذا التعبير حول التفكيك بين هذه الساحات، أُنْظُرْ أبحاث زيمل حول تجربة (Erleben) قبل أن يجد المضمون شكله، وهذا ما أو رده غارتنر في مقالته « الشكل والمضمون في فلسفة زيمل حول الحياة». في هذه التجربة اللاواعية عن الحياة، لا يوجد أي ادراك للذات والموضوع L'objet et le sujet، والتفكيك والتمييز بينهما ناجم عن العوائق التي تظهر في مسار تحقّقهما، وتؤدّي إلى ظهور تجارب واعية في أشكال متنوّعة: الفنّ والفلسفة والعلم والدين والثقافة (راجع: زيمل، 1388 ش [2009 م]، ص 40-46). يقول فاندانبرغ في مراجعته لفكرة زيمل: " الكلّيّة مقابل الإنسان منذ أن اكتشف المبدأ العقليّ، وقد قُسّمت بين أقطاب مزدوجة: الذهن والعين، الإنسان والشيء، الثقافة والطبيعة، وبين الماضي والحاضر (راجع: فاندانبرغ، 1386 ش [2007 م]، ص 1).

[3]. يقول هي وود إنّ الإيديولوجيا تعمل على نوعين من الدمج: دمج الفهم والالتزام، ودمج الفكر والعمل. لمزيد من الإشارات بهذا الصدد (راجع: هي وود، 1379 ش [2000 م]، ص 42-43).

[4]. غرامشي أيضاً دافع عن اتساع نطاق الإيديولوجيا وتجاوزها ميدان السياسة (راجع: راش، 1377 ش [1998 م]، ص 206.

الميل الداخلي الدائم لدى الإنسان للارتقاء. إنّ المعرفة والإرادة هما العنصران اللذان يغذّيان ميلَ الإنسان إلى الارتقاء وتخطّي وضعه الطبيعيّ، ويوجّهانه نحو الوعود والتعاليم المثاليّة. لقد جرت تلبية هذه الحاجة الفطريّة في كلِّ عصرٍ من العصور باستجابات مختلفة إنّما متجانسة، بدءاً من الأسطورة وصولاً إلى الدين فالإيديولوجيا، حتى الثقافة. أنْ نحسبَ هذه المقولات متجانسة، ونصرَّ على تناغمها وتشابهها، أو أنْ نضعَ الاصبعَ على ما يميّز بينها ويفرّقها، يتبع ويكمّل المسألة أو النقطة التي نؤكّدها من خلال دراسة، لا يمكننا من دون تعيينها وترسيمِ حدودِها أنْ نتحيّزَ لأحد الادّعاءين، ونُصدر حكماً قاطعاً بصددهما.

وبما أنّ المسألة الأساسيّة التي تحاول هذه المقالة أنْ تحلّها وتجيب عنها وتؤكّد عليها، هي أنّ الدين إيديولوجيّ، والهدف من تأليف هذه المقالة الدفاع عن هذه القضيّة، لذلك سنبحث بالتأكيد عن العناصر المشتركة التي تغذّي كلاّ من الدين والإيديولوجيا، وعن الآثار المتشابهة الناجمة عنهما، من دون أن نتجاهل وجود فوارق بينهما من خلال مقارنة أكثر تفصيلاً. إنَّ ما سنتصدّى له في هذه المقالة ليس دقّة الآراء والمفاهيم، وإنّما الاتجاه المصرّ على القول إنّ الإيديولوجيا حدثٌ تاريخيٌّ طارئٌ، محدَثٌ لا ماضيَ له، مفرِغاً بهذه الذريعة الدينَ من أيّ عنصرٍ إيديولوجيّ.

إنّ الادعاءين اللذين سندافع عنهما هما التاليان:

1-لا نهايةَ للإيديولوجيا بالمعنى العام، ولا تصوّرَ لحدوث ظواهر مشابهة لها.

2-القول إنّ الدين إيديولوجيّ ليس أمراً ممكناً وحسب بل هو الصورة الوحيدة الممكنة والمقبولة. وللتحقّق من صدق هذين الادّعاءين يتوجّب علينا الاثبات أولاً أنّ الإيديولوجيا لا يمكن تجنّبها، والدلالة ثانياً على أنّ الدين والإيديولوجيا متجانسان. وإثبات هاتين الفرضيّتين ممكنٌ من خلال الدراسات الميدانيّة للتجارِب الدينيّة والإيديولوجية الحاصلة، وبإجراء أبحاث مفهوميّة أيضاً، والتفكّر في مقتضياتها المنطقيّة. ونحن في المقالة سنعتمد المسار الثاني. أمّا إعادة النظر ودراسة السّاحة والعصور التي عُرفت أنّها غير إيديولوجيّة بمزيد من التعمّق، وكذلك إعادة قراءة تعاليم الأديان وتواريخها قراءةً دقيقة بصفتها أديان غير إيديولوجيّة، فيجب تأجيلها إلى مجال آخر.

لا مفرّ من الإيديولوجيا

إنّ الإيديولوجيا وبدائلها بالنسبة إلى الإنسان والحياة الإنسانيّة قديمةٌ من دون شكّ، ومن المستحيل تجنّبها، لأنّ لها بواعث ومضامير في وجود الإنسان. وقد أتى رفض الإيديولوجيا وضرورتها في حياة الإنسان رفضاً مطلقاً، من السلوكيّين (Behaviorists)، الذين يُنكرون وجود أيّ خلفيّة نظريّة للقيام بالفعل العمليّ، ويأتي بعد هؤلاء في المرتبة الثانية في تصنيف الرافضين للإيديولوجيا الذرائعيّون، والمنفعيّون (Utilitarianists)، الذين لا ينطلقون في رفضهم للإيديولوجيا من مبدأ نظريّ، بل إرشاديّ

نابع من المصلحة، ومتجذّر في البنية النفعيّة لتلك النظريّات. في المرتبة الثالثة من هذا التصنيف يمكن وضع ماركس وبارتو، اللذين لا يُنكران وجود الإيديولوجيا وضرورتها، على الرَّغم من نظرتهما السلبيّة إليها[1]. في هذا التعداد وفي المرتبة نفسها يمكن أن نذكر حَمَلَة أنموذج ما بعد الحداثة (Post modern paradigm)، المعارضين لأيِّ أمر مطلق، ولإطلاق الأمور، وعلى هذا الأساس يعارضون الأديان والإيديولوجيّات الدَّعويّة[2]. علمًا أنَّ هذا التهرّب من المطلق يحمل في ذاته الاستعداد لأن يتبدّل إلى اتجاه مطلق ومؤدلج، كالذي حلَّ بالعصرنة والليبراليّة.

إنّ ذلك الفريق من المفكّرين الذين يحلّلون الإيديولوجيا على أساس الغرائز والمصالح والصراع الطبقيّ[3]، أكّدوا كما أكّدَ القِيَميّون ضرورة الإيديولوجيا ولا إمكانيّة تجنّبها، ويعتقدون أنّ الإيديولوجيا رافقت الإنسان باستمرار، وستظلّ مرافقةً له، لأنَّ غريزة البحث عن المصلحة كانت من صلب كيان الإنسان وستبقى كذلك[4]. في حين أنّ القِيَميّين يرون من هذه الزاوية أنّ الإيديولوجيا توأم الإنسان، وأنها ظاهرةٌ إنسانيّة حصراً، تصبح موضوعيّةً وتتحقّق أوّلاً حين يعتمد الإنسان في قراراته وأفعاله على الفكر، وثانياً حين يرتقي من مستوى حاجاته الغريزيّة ومصالحه الفرديّة، ليصبح أشدَّ قرباً من صفاته الإنسانيّة. يقول الدكتور شريعتي دفاعاً عن هذا التوصيف للإيديولوجيا: "إنّ الغريزة مجموعة قوانين ورغبات تحدّد للكائن الحيّ سلوكه، وتؤمّن نموّه وتطوّره وتكاثره وبقاءه النوعيّ، وبشكل عام حياتَه. لكنَّ جزءاً من هذه المجالات موكولٌ لدى الإنسان إلى وعيه وإرادته. لذلك حيث تنتهي الغريزة ـ في توجيه الإنسان تبدأ الإيديولوجيا " (شريعتي، 2007، ص 92)[5]. إنّ تعبير بارتو عن هذه القضيّة يختلف قليلاً عن التعابير المذكورة آنفاً، فهو على العكس من أصحاب المرتبتين الأولى والثانية الذين لم يُفسحوا أيّ مجال للإيديولوجيا، طرح ركائز العاملَيْن أي الغريزة والإيديولوجيا باسم الفُضالات (Residus) والمُشتقّاتً (Derivations). وفي شرحه للسلوك غير المنطقيّ يقول بارتو"

[1]- يرى ماركس أنّ ظهور الإيديولوجيا وبروزها منوط ومحدودٌ بوجود الأنظمة الطبقية، ويعتقد أنّ الإيديولوجيا حين يزول النظام الطبقي، وتسيطر البروليتاريا في المجتمع ستفقد ضرورة وجودها (راجع: هي وود، 1379 ش [2000م]، 33-34). على هذا الأساس يجب عدّ ماركس أوّل المنظّرين لأطروحة « نهاية الإيديولوجيا ».

[2]- اعتراض ليوتار على المبالغات التي يتجلىّ مصداقها الأبرز في الإطلاقيّة والكماليّة كان هذا التوجّه يصحبه تنكّر الليبراليّين للإيديولوجيا، السبب في إدبار الجيل الجديد من المفكرين المستنيرين عن الإيديولوجيا، وإقبال على الخطاب. هذا الجيل ينظر بإحدى عينيه إلى الحداثة وبالأخرى إلى ما بعد الحداثة. يقول إيغلتون إنّ فوكوومريديه نسلوا إيديهم من مفهوم الإيديولوجيا كلّيّاً، ووضعوا مكانه مفهوم الخطاب (راجع: ليوتار، 1380 ش [2001م] / إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، الفصل 7).

[3]- واجهت التحليلات الطبقيّة للإيديولوجيا، نوعاً ما مشكلةُ الجمع بين النفعيّة من ناحية والقيم الغيريّة من ناحية أخرى. إنّ أبناء الإيديولوجيا على المنفعيّة فرضيّةٌ غير ممكنة أساساً، وقد تخلّى عنها واضعوها في منتصف الطريق، متوسّلين الأطرَ المنافسة أي التفاسير القِيَميَّة. لهذا السبب ظلّ السؤال التالي من دوّن جواب: كيف يمكن لشخص على أساس الحدّ الأقصى الذي بلغه من تحقيق المصلحة ـ عرَف موقعه الطبقيّ، وتحوّل تالياً من «طبقة بالذات» إلى «طبقة للذّات»، أن يتخلّى عن مصالحه وحتّى عن كيانه من أجل المثُل الطبقيّة؟

[4]- للاطّلاع على إشارات متعلّقة بالتحليلات النفعيّة في ما يتعلّق بالإيديولوجيا (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2003م]

[5]- لشريعتي فضلاً عن ذلك، تريفان آخران للإيديولوجيا. مرّة يقول عن الإيديولوجيا إنّها «تقنيّة»، لأنّها تساعد الإنسان على تسخير المجتمع والتاريخ والطبيعة لمصلحته، ومرّة يصفها بتعبير قريب من تعبير ماركس بأنّها «وعيٌ للذات» (راجع: شريعتي، 1375 ألف ش (1996 م)، ص 382-383/ 3751 ب.ش [1996 م]، ص 28).

إنّ الغرائز هي المحرّك الأساس لأنماط السلوك الإنسانيّ، لكنّ الإنسان ليرفَع من قيمة أفعاله ينسبها بحذق إلى الأفكار التي يعرضها من بَعدُ تفسيراً لها (آرون، 1991م، ص 453-485" كوزر 1991م، ص 513-519)[1]. ماركس أيضاً يعترف بوجود الإيديولوجيا، بل بضرورتها إلى جانب المصلحة؛ ويعدّها في الوقت عينه ظاهرة مصطنعة، وفي بعض العبارات يذكر أنّها تدبير ذكيٌّ ابتدعته الطبقات الاجتماعيّة المتنفّذة لتعزيز مكانتها، ولترسيخ الأوضاع السائدة[2]. قيل إنّ الإيديولوجيا بالمعنى الخاصّ والناجز تتغذّى في حياة الإنسان من المادّة نفسها التي شكّلتها الثقافة، واحتلّت مكاناً وترسّخت في تقاليد المجتمعات وعاداتها، وتجلَّت حيناً في إطار "الأسطورة"، وحيناً بصور "الدين"، ومؤخّراً في إطار " العقائد" السياسيّة والاجتماعيّة. إنّ العنصرين الأساسيّين لهذا الأصل المشترك هما " الوعي" و"الحاجة" لدى الإنسان، اللذان يظهران في الآراء والاتجاهات السارية في الحياة الإنسانيّة، التي تتجسّد بأشكال مختلفة.

نحن لا نقصد من خلال استخدامنا لهذه التشابيه والعبارات في كلامنا عن الإيديولوجيا أنْ نقول إنّها ظاهرة عامّة شاملةٌ مجتاحةٌ لكلِّ ميادين الحياة ومسيطرةٌ عليها، أو أنْ نتجاهلَ الفروقات الكامنة في معاني المقولات المذكورة، فلكلٍّ منها دلالاتٌ مختلفةٌ من حيث المعنى، استخداماتٌ متنوّعةٌ في الأدبيّات النظريّة أيضاً فنضاعف الاضطراب المفهوميّ الموجود بهذا الصّدد. إنّنا نسعى من خلال تأكيدنا المنشأ أو المصدر المشترك إلى أن ندلَّ أوّلاً على أنّها جميعاً ذات وجه إنسانيّ، وثانياً أن ظهورَها وتجلّيها طبيعيٌّ وضروريٌّ وليس قسريّاً مفتعلاً، ليكون إلغاؤها ممكناً بتمهيدٍ ما أو بتغيّر الظروف. من الممكن أن تطرأ عليها تغييرّات تتجلّى بصور مختلفة، وأن تتعرّض بسبب تغيّر الظروف والأفكار إلى صعودٍ أو هبوط، لكنّها لن تخرج من صميم الحياة الإنسانيّة.

ما أكّدناه حتّى الآن في هذا البحث هو المعنى العام والحقيقي للإيديولوجيا، أي المعنى نفسه القادر على الدفاع عن ادعائنا حول لا نهائيّة الإيديولوجيا، وأنّ الدين إيديولوجيّ. لكنَّ أحدَ الشروط الأساسيّة للسير قدماً في البحث هو تصفية الذهن، وتنقية مفهوم الإيديولوجيا ممّا علق في الأذهان من أفكار ناجمة عن التجارب الميدانيّة للإيديولوجيّات في القرنين الأخيرين، وبات واقعاً موضوعيّاً ناجماً من ناحية وقبل كلِّ شيء عن تعدّد أنماط الحياة وتعقيدها، ومن ناحية أخرى عن انتشار المعرفة

[1]- للاطلاع على إشارات حول استنباط الإيديولوجيا من مفهوم المشتقّات في نظريّة پارتو(راجع: بودون، 1378 ش. [1999 م]، ص 59-61؛ إيغلتون، 1381 ش [2002م]، ص 284-285/ لارين، 1380 ش [2001م]، 107-109).

[2]- صدر عن ماركس وصفان للعامل الذي أو جد الإيديولوجيا، وصدر عن الماركسيّين أوصاف مختلفة، منها:

- وعيٌ زائف على نحو تلقائيّ بسبب وجود البنية الطبقيّة في المجتمع (ماركس)؛
- وعيٌ زائف مُتعمّد، أو جدته الطبقة الحاكمة (ماركس)؛
- وعيٌ طبقيٌّ، بمعنى أنّ كلّ طبقة من الطبقات تخلق وعيها الخاص وإيديولوجيتها الخاصّة (لينين)؛
- وعيٌّ معيّن ناجمٌ عن الأوضاع والظروف الاجتماعيّة (مانهايم) (راجع: راش، 1377ش [1998 م]، ص 205-207 / لارين، 1380 ش [2001م]، ص 90).

واتساع أفق المفاهيم الإنسانيّة، والتخلّي كذلك عن الدين في بعض المجتمعات وفي أوساط بعض الطبقات الاجتماعية. هذه النقطة الأخيرة تؤكّد وجود نوع من التجانس بين الدين والإيديولوجيا، وإلاّ فإنّ البدائل لن تكون موضوعيّة.

تجانس الدين والإيديولوجيا:

ادعاؤنا الآخر في هذه المقالة هو أنّ هنالك تجانساً بين مقولات كان لكلٍّ منها تأثيرٌ في جوانب مهمّة من جوانب الحياة الإنسانيّة في العصور المختلفة. الادعاء أن هنالك تجانساً بين عدد من الظواهر معناه أنّ كلّ واحدة منها يمكن أن تكون بديلة من الأخرى، وأن تحلَّ محلَّها أيضاً، ومعظمُ وجوه الشبه بين الظواهر الإنسانيّة يمكن ملاحظتُها بين "الأسطورة" و"الدين" و" الإيديولوجيا ".

وهنالك وجوهُ شبه بين " الثقافة" و"التقاليد"، التي ولدت في أحضانها وترعرعت تلك الظواهرُ في العصور المختلفة، لكنّه تشابه الأوعية لا محتواها. فالثقافة والتقاليد هي التي تحمل في الواقع الأسطورة والدين والإيديولوجيا وتنقلها بين البشر وعبر الأجيال المتعاقبة في مجتمع من المجتمعات. إن نحن أمعنّا التفكير في تفاصيل الأسطورة وقارنّاها بالدين وبالإيديولوجيا يمكننا أن ندّعي أنّها لا تظهر ولا تتجلّى مستقلّة وعلى نحو مباشر، والقالبُ الذي كانت تحلُّ فيه وتتجلّى من خلاله، حتّى في العصور الأسطوريّة كانت الأديان، وبالإمكان كذلك ملاحظة تجلّيات وصور للأسطورة حتّى في الإيديولوجيّات، حيثُ يُعاد إنتاجها على نحوٍ ما فتدوم وتستمرّ[1]. إذاً من الأصحّ أن نَقْصر بحثَ التجانس، أي الموضوع الذي تدّعيه مقالتنا، على الدين والإيديولوجيا، هذين المضمارَيْن اللذين احتدم الجدال حولهما بين العلماء وأصحاب الفكر الدينيّ التنويريّ في العقود الأخيرة[2].

بإمكاننا من خلال التدقيق في مفهوم الإيديولوجيا ووظيفتها، ومقارنتها ضمناً بالدين، التوصّلُ بشكلٍ أفضل إلى إثبات ما ادّعيناه من وجود التناغم والتجانس بينهما. لذا سنبادر إلى تحليل الإيديولوجيا من أربعة جوانب: " المكوّنات"، و"التعريفات"، و"الوظائف" و" الاستخدامات".

أبعاد الإيديولوجيات ومكوّناتها: إنَّ أبسط تجلٍّ لأيِّ ظاهرةٍ إيديولوجيّة يمكن العثور عليه حيثُ يحرِّكُ " الذهنُ" بمدد من " الشعور" " إرادةَ" الإنسان، ويحضِّره للقيام " بفعلٍ ما أو بردّ فعل"[3]. هذا الوصف يدلُّ على كون الإيديولَوجيا مركّبة، على الأبعاد في كيان الإنسان أيضاً، والتي تقف في

[1]. للاطّلاع على ملاحظات حول المقارنة بين الإيديولوجيا والأسطورة (راجع: بلامنتس، 1373ش [1994 م]، ص152-154/ إيغلتون: 1381 ش[2002م]، ص 287-289). يعتقد ريكور كذلك أن الإيديولوجيا تؤدّي في العالم المعاصر الدور الذي أدّته الأسطورة في العالم القديم (راجع: ريكور، 1986 م، ص 261).

[2]. للاطلاع على ملاحظات وشروح للمجادلات حول الدين الإيديولوجيّ والدين غير الإيديولوجيّ (راجع: عربي ستوده وشجاعي زند، 1392 ش [2013م]، ص 35-56).

[3]. ريمون بودُن أكّد على الوجه العاطفيّ للإيديولوجيا، وعدّ إيغلتون إحدى سماتها توجهها العمليّ (راجع: بودُن، 1378 ش [1999م]، ص 37/ إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 83).

مواجهتها؛ وتوضّح كذلك فإنّ بعض الفعاليّات ذات المحمول الذهني-العاطفي والتركيب الخاصّ هي الوحيدة من بينها التي تشكّل مصداق هذا المفهوم، وليس مطلقَ فكرة أو شعور أو سلوك صادر عن الإنسان. ولهذا السبب ربمّا ذُكرت الإيديولوجيا كما ذُكر الدين، على أنّها أمرٌ وجوديٌّ، أو ظاهرةٌ تؤثّرُ في الإنسان تأثيراً وجوديّاً.

إنّ " الفكر الإيديولوجيّ" مزيجٌ من المعلومات التحقيقيّة والتقويميّة (بودُن، 1999 م ص 36 / لارين، 2001، ص 6)، تجمّعت معاً في منظومة منسجمة إلى حدٍّ ما لترشدَ مخاطبها وتابعها باتجاه العمل (بودُن، 1999م، ص 36/ إيغلتون 2002، ص 87-88). إنّ " المشاعر السارية في الإيديولوجيا " على الرَّغم من مصدرها الفرديّ كغيرها من المشاعر، هي من النوعِ الغيريّ الذي يُركّز في الحاجات الأسمى من المصلحة الشخصيّة العابرة. أما " العمل الإيديولوجي " فيتميّز من غيره من أنماط السلوك الإنسانيّ الأخرى، بارتكازه على العقيدة، واهتمامه بالأهداف السامية.

فضلاً عن العلاقة بين النظريّة والعمل يَعدُّ إيغلتون العلاقة أيضاً بين القضايا الوجوديّة الأساسيّة وشؤون الحياة العاديّة عملاً إيديولوجيّاً، ووجد مصادفةً في الدين التجلّي الظاهر لهذه الميزة. وهو يعتقد أنّ هذه الصلة بين النظريّة والعمل هي التي جعلت الإيديولوجيا معرّضة للإصابة بالوعي الزائف (إيغلتون، 2002، 91-92).

يجب عدّ الإيديولوجيا كوعي زائف هي نفسها العلم المنقوص أو العلم المغلوط[1]. هذا الفهم الذي تحول إلى الرؤية المهيمنة في تعريفالإيديولوجيا، يضعها في عداد المعارف، معادلة للعلم، ويتوقّع منها الكثير، ممّا لا يُناسب خصائصها ومؤهّلاتها. أمّا توجّه بعضهم في البحث عن جذور الإيديولوجيا وأسلافها البعيدين إلى "ديكارت" و"بيكون" وغيرهما من فلاسفة المعرفة، فناجمٌ عن ذلك الاتجاه الذي ضُخِّمَ فيه العنصرُ المعرفيّ، وجُعِلَ الأصلَ والمبدأ؛ في حين أنّ أدقَّ تعبير عن الإيديولوجيا هو الذي يعرّفها صلةً بين النظريّة من ناحية والفعل من ناحية أخرى، لا تجلّياً أو صورةً خاصّةً لكلٍّ منهما، وبناءً على هذا التعبير فإنَّ الإيديولوجيا مبنيّةٌ على نوعٍ من الوعي يلجأ

[1]. وُصف السحر أنه شبهُ علم؛ لأنّه كالعلم، سعيٌ لتغيير وجه الطبيعة لتسخيرها والسيطرة عليها، وفي الوقت عينه هو ليس علمًا، لأنّه خطأ. لكنّ لارين عدّ السحر والإيديولوجيا متشابهين، ويقول إنّهما يتضمّنان معتقدات بعضها صحيح وبعضها خطأ. لا يرى بينهما من فرق سوى أنّ السحر يتعرّض للظواهر الطبيعيّة، والإيديولوجيا للظواهر الاجتماعيّة (راجع: لارين، 1380 ش [2001م، ص 113]. نحن نعتقد أنّ لارين قد أخطأ في ادعائه التشابه بين الإيديولوجيا والسحر، وتالياً بين الإيديولوجيا والعلم. علماً أنّه لا جدال في أنّ العلمَ يمكن أن يتأثّر بأهواء العالِم، ويتعرّض للتحريفات الإيديولوجيّة؛ بحيث إنّ عدداً كبيراً من العلماء في غمار البحث عن الحياة، تعرّضوا لهذه الآفة، وقد عدّ البعضُ منَ أتباع مذهب أدينبورا ومذهب فرانكفورت ذلك أمراً لا يمكن تجنّبه، أو أنهم دافعوا عنه. في الوقت نفسه لا ضرورة لعدّ الإيديولوجيا والعلم متجانسين ومتناغمين، فعلى الرغم من تميّز كلٍّ منهما من الآخر وتعلّقهما بميدانين مختلفين، يمكن أنْ يؤثّر أحدهما في الآخر. فالإيديولوجيا مع أنّها بمنزلة الرغبة، تؤثّر في الوعي، وتؤدّي إلى تحريفه، ليست بالضرورة من جنس العلم، وأيضاً هي ليست بمعنى الوعي الزائف أو العلم الخطأ. هذا الانحراف قبل الفرضيّات الموجودة في أيّ نظريّة علميّة سببه التعصّب والأحكام المُسبقة. دافع بودون كذلك كماركس وآرون وپارسونز عن النظريّة القائلة إن الإيديولوجيا بمنزلة العلم الخطأ (راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 39-53).

من أجل الوصول إلى أهدافه الخاصّة إلى تقويم الأوضاع، والقيام بأعمال محدّدة. إذاً مقابل تعابير تعرّفالإيديولوجيا أنّها شيءٌ من جنس الوعي، يمكننا أن نذكر تعريفاً يعدّها لا مجرّد وعي محض، وإنّما مبنيَّةٌ على نوعٍ من الوعي الذي ينتهي بالعمل. التعريف الثالث هو أنّ الإيديولوجيا بمكانة منظومة معرفيّة جامعةٍ، تتضمّن المعارف الأساسيّة فضلاً عن المعارف العمليّة، وهذا التعريف يضفي عليها شموليّة أوسع من التعريفين السابقين.

إنّ التمييز الذي وضعه شريعتي بين الإيديولوجيا والرؤية إلى العالم[1](شريعتي، 1996 م،ص 16 و17 و28/ نفسه 1983 م، ص 84)، وتشبيه مطهري لها بالحكمة العمليّة مقابل الحكمة النظريّة (مطهري، 1983 م، ص 64)، هما بالنسبة إلى التعريفات الآنفة الذكر أشبه بالتفسير الثاني[2] الذي يرى إلى الإيديولوجيا أنّها تتضمّن رابطاً يصلها من ناحية بالوعي ومن ناحية أخرى بالعمل، وفي الوقت عينه يرى أنّها تختلف عنهما. إن إصرار الدكتور شريعتي والأستاذ مطهري على هذا التفكيك والتميّز، هو إعادة تأكيد أنّ الإيديولوجيا فعلٌ موجّه (Act-oriented) مقابل أولئك المصرّين على أنّها نظريّة (Speculative).

بناءً على ذلك يمكن القول إنّ ما أثير من خلافات نظريّة حول الإيديولوجيا، ناجمٌ عن الخلاف الدلاليّ حولها، وبعضُ هذه الخلافات الدلاليّة مصدره التفكيك، وإبراز عدم توازن العناصر المكوّنة للإيديولوجيا. في هذا السياق يتحدّث إيغلتون عن الاتجاه الذي يركّز في جانبيها السياسي والاجتماعي مقابل الاتجاه الذي يضخّم وجهها المعرفي (إيغلتون، 2002، ص 34). إنّ ربط الإيديولوجيا بالسلطة والسياسة والمصالح الطبقيّة والمتغيّرات المجتمعيّة، وحشر ذلك كلّه في التعريف، سببه الدور الذي تؤدّيه الإيديولوجيّات في الحياة الاجتماعيّة، والآثار المترتبة على ذلك؛ هذا الدور أو الأثر مردّه قبل كلّ شيء إلى العناصر الثلاثة المترابطة، التي أشير إليها في التعريف أي: "النظريّة"، و"القيمة"، والاستعداد "للعمل". حين تترافق العناصر الثلاثة، وتجتمع معاً في خندق واحد، تتحوّل في المرحلة الأولى إلى سلطة اجتماعيّة بالقوّة، وفي المرحلةالثانية ـ لأنّ لديها نوعاً من التقويم للأوضاع والأهداف والمقاصد ـ تتوصّل إلى العمل الجماعيّ، وتدخل نطاق السلطة والمصالح، وتمهّد الأرضيّة لنوعٍ من المواجهات الاجتماعيّة. يجب أن نَلفت الانتباه إلى أنّ التركيز في الصبغة السياسيّة والاجتماعيّة للإيديولوجيا في بعض التعريفات، لا يُناقض بالضرورة العناصر الأساسيّة المكوّنة لها، لأنّ هذه الصبغة ليست من العناصر المكوّنة، وإنّما من الآثار المترتّبة على تلك العناصر، ومن معالمها الإيديولوجيّة. إنّ

[1]. إن الرؤية إلى العالم التي أشار إليها شريعتي، المنفصلة عن الإيديولوجيا، هي من جنس الوعي الفلسفيّ حول الوجود الأساسيّة، وتتميّز من العلم بالمعنى الدقيق لكلمة (سياينس). هي من نوع الوعي الذي يمنح الإنسان رؤيةً، ويمهّد أرضيّةً تشكّل الإيديولوجيا . إنّ البحوث المعرفيّة وإطلاق صفة الصحّة أو السقم يختص بهذا القسم من إحدى المنظومات الإيديولوجيّة.

[2]. استخدم شريعتي الإيديولوجيا بالمعنيّين كليهما: بمعنى مقولة منشقّة عن رؤيا معيّنة إلى العالم، أيضاً وكمنظومة معرفيّة جامعة تتضمّن أيضاً الرؤية إلى العالم (راجع: عليجاني، 1380ش [2001م]، ص 56، الحاشية/ رشاد، 1382 ش [2003 م]، ص 291).

صفات الإيديولوجيا في التعريفات التي وُضعت لها تفوق ما ذكرناه، ويمكن إرجاعها كلّها إلى تلك الأبعاد الثلاثة الآنفة الذكر. إنّ الإيديولوجيا ترتكز من ناحية على المعارف الأساسيّة المكوّنة لرؤية الفرد، ومن ناحية أخرى تؤدّي إلى تقوية إرادته، ومضاعفة استعداده للعمل. أما الفراغ بين الأمرين فتملأه المشاعر والميول الموجَّهة، وتالياً يرتبط الرأي بالعمل، وهنا في هذه النقطة تنعقد نطفة العنصر المسمّى "القيمة"، الذي هو العنصر الأساسي في الإيديولوجيا . إنّ القيمة قلبالإيديولوجيا، بمعنى أنّ الوجوه والجوانبالإيديولوجيّة الأخرى، تنبع منها نوعاً ما، أو تنتهي بها[1].

صفات الإيديولوجيا : من معالم الإيديولوجيا وصفاتها "المثاليّة" و"الإطلاقيّة" و" الكمال" و"الحصريّة" و"الجماعيّة" و" التوجّه السلطويّ"، وهذه الصفات تُنتجها العناصر الأصليّة الآنفة الذكر أو مركّبات منها. وتأتي "التسويغيّة" بعد الإيديولوجيا، في الحالات المعارضة للإيديولوجيّات، لتجد لكلّ نوع من الإيديولوجيّات أو لكلِّ مصداقٍ من مصاديقها ما يسوّغه موضوعيّاً.

المثاليّة[2] تتضمّن حكمًا فارقاً مهمّاً يفصل وصفين مختلفين للإيديولوجيا أحدهما عن الآخر. فالإيدييولوجيا كما عبرّ عنها ماركس ومانهايم ليس فيها أساساً خاصّيّة مثاليّة؛ في حين أنّ السمة الأساسيّة لها هي التي عبرّ عنها "لينين" والتيّارات اليساريّة في القرن العشرين، وبسبب هذه السمة تسرّبت إلى الإيديولوجيا خصائص أخرى منها: " المستقبليّة" [3]و" النقديّة" أيضاً. يجب البحث عن المصدر الأصلي للمثاليّة في الرغبة الوجوديّة لدى الإنسان للارتقاء والسموّ. إنّ الإيديولوجيّات كالدين تلبّي هذا الميل الفطريّ لدى الإنسان، فحثّ المؤيدين وتشجيعهم على الارتقاء فوق الأنا والمكانة حتّى الماديّات، إنما هو دعوة إيديولوجيّة، في وجودٍ محسوبٍ دنيويّاً بأكمله. هذا العنصر مؤثّر إلى حدّ أنّ بالإمكان بحسب مؤشر الابتلاء بالروتين والقناعة بوتيريّة الأوضاع تشخيصَ معيار المواجهة والاهتمام الإيديولوجيّ لدى لفرد والجماعة.

المقصود بالإطلاقيّة، أنّ التعاليم حتميّة ومبنيّة على مسلّمات وحقائق بديهيّة. الإطلاق أو التعميم هنا يشمل الشروح والتفاسير التي تقدّمها الإيديولوجيا عن الوجود والإنسان، كما تشمل القوانين والتعاليم الموجّهة إلى الأتباع. هذه القوانين وصفها إيغلتون بعبارة " التطبيع" وهو يقصد تعريف

[1]. إنّ فهم لينين هذا وتصنيفه الإيديولوجيا في مقام الجواب على سؤال « ما العمل؟"، هو أدقّ: وصف موجز للإيديولوجيا. فالإيدييولوجيا -بحسب هذا التعبير- هي المرشد إلى العمل؛ حتماً ليس أيّ عمل، بل العمل الهادف والمبني على القيم. أمّا الأسئلة: ماذا يكون؟ وكيف يكون؟ ولماذا يكون؟ والتي هي مواضيع التأملات العلميّة والفلسفيّة، فلا مكان لها في الإيديولوجيّات، إلّا بمقدار ما تؤدّيه من خدمة لهذا السؤال الإيديولوجيّ، أي ما العمل؟

[2]- المثاليّة، يجب عدم عدّها والحداثة أمراً واحداً. لهذا السبب ربمّا يقول شيلز إنّ المؤدلَجين يقاومون الحداثة (بودون، 1378 ش [1999م]، ص 237، فهؤلاء على الرّغم من الجهود التي يبذلونها لتغيير الأوضاع، هم غير منصفين بالنسبة إلى الإبداع في ميدان الرأي والعقيدة.

[3]- إنّ اهتمام الإيديولوجيّين الأساسيّ منصبٌّ على المستقبل، وتأملاتهم وأبحاثهم المتعلّقة بالماضي والحاضر تندرج في هذا السياق. وربمّا لهذا السبب عُدَّت الإيديولوجيّات مستقبليّة التوجّه (راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 35).

التعاليم الإيديولوجيّة كحقائق فوق ـ تاريخيّة(إيغلتون، 2002، ص 103-108).

كمال الإيديولوجيا بمعنى التمحور الذاتيّ الصادّ على مستوى الوجود الإنسانيّ، وكذلك في ما يتعلّق بجميع مجالات الحياة، ومتوجه إلى الدنيا بأكملها. وقد ذكر إيغلتون هذه الصفة باسم الإطلاقيّة التعميميّة (Universalizing) والتخليديّة التأبيديّة (Eternalizing) (إيغلتون، م. ن. ص 100).

الحصريّة نتيجة طبيعيّة لصفتي الإطلاقيّة والتماميّة [الكمال] في الإيديولوجيّات؛ وهذه الصفة معجونة بالإيديولوجيا إلى حدّ أنّ بالإمكان وصفها بأنّها "صفة وجوديّة".

الجماعيّة من أهم خصائص الإيديولوجيا، وأحد الأسباب التي كانت وراء التشكيك في حسبان الليبراليّة من ضمن الإيديولوجيّات، لغلبة الفردانيّة فيها.[1] وفي هذا الإطار تُفسرّ بعض الرغبات كالتوحّد الداخليّ[2] والالتزام والايثار[3] التي فسّرها بعضهم كعلائم للإيديولوجيا. اهتمام الإيديولوجيا بالسلطة معناه الميل نحو تسلّم السلطة الوقوف في مواجهتها أيضاً[4].

إنَّ تسويغيّة الإيديولوجيّات يجب أنْ لا تُفهم أنّها هي نفسها التعصّب السياسي الاجتماعي، أو حصرها في إطاره. المقصود بالتسويغ (Justification) عقلنةُ (Rationalizing) فكرةٍ ما أو عقيدةٍ ما، وشرعنةُ (Legitimizing) سلطةٍ أو وضعٍ أو ظروف قائمة أيضاً هذا المعنى قريبٌ ممّاً وجده فيبر في الأديان وسمّاه "الربابيّة" (Theodicy). معنى التسويغيّة الإيديولوجيّة عكس النسبة بين الفكر والعقيدة، أو العلاقة بين النظريّة والعمل، على النحو الذي طرحه بارتو. إنّ التسويغ يمنح الإيديولوجيا انسجاماً نظريّاً، ويُتيح لها مضامين أخلاقيّة. يمكن أن يكون للتسويغ وجهاً مخادعاً للذات وجهاً مخادعاً للغير أيضاً.[5]

[1]- من الخصائص الأخرى التي جعلت الليبراليّة تُخرِجُ نفسها بحذق من عداد الإيديولوجيّات، وتقف في مواجهتها من علٍ، ما تتمتّع به من نسبيَّةٍ واستعداد لأيّ نوع من أنواع التجديد في الرأي، مقابل ما يُنسب إلى الإيديولوجيّات من جزم ويقينيّة. مع ذلك قلّماً وجدنا عالم اجتماعٍ سياسيّ، حتّى ليبراليّ قد أخذ هذا الادّعاء على محمل الجدّ، ونقل البحث حولها تحت سقف آخر غير الإيديولوجيّات السياسيّة. بودون كذلك، الذي أخرج الوجوديّة والبراغماتيّة والمثاليّة من عداد الإيديولوجيّات، لم يذكر اسمَ الليبراليّة من بينها (راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 37).

[2]- هنالك انسجام بين وحدة الفكر ووحدة الإرادة ووحدة العمل. وقد عدّ إيغلتون التوحيد (يونيفايينغ) من خصائص الإيديولوجيا ؛ لأنها تؤدي إلى الانسجام الاجتماعيّ. وهو يرى أن مانهايم وغولدمن يؤمنان بالوحدة الداخليّة (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 83-85).

[3]- راجع: بودون، 1378 ش [1999م]، ص 37/ شيلز نقلاً عن ايغلتون، 1381 ش [2002م]، ص 23.

[4]- يرى كلٌّ من برغر ولوكمان أنّها معرفة ذات توجّه سلطوي، وجدت موضوعيتها في الساحات القوميّة (راجع: برغرولوكمان، 1375 ش [1996 م]، ص 168-169).

[5]- لمزيد من الإشارات حول هذا الموضوع (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 83 و93-95).

وظائفالإيدييولوجيا : من أبرز وظائفالإيدييولوجيا "المعنويّة وإضفاء المعنى"[1]، و"الهدفيّة"، و"التجييش"[2]، و"التموضع" والمعارضة"، أما الخصائص الأخرى المنسوبة إلى الإيديولوجيا، فتعود إلى هذه الخصائص الوظيفيّة: يمكننا بتعبير أكثر إيجازاً عن الإيديولوجيا دمج الوظيفتين الأولى والثانية معاً، وتحويل الرابعة والخامسة إلى مفهوم يتضمّنهما معاً، للوصول إلى ثلاث علائم عامّة لوظائفالإيدييولوجيا : "الهدفيّة" في الحياة، و"التجييش والتحميس" و"إضفاء الهُويّة"[3].

الهدفيّة في الحياة من الوظائف الأساسيّة والحصريّة الخاصّة بالإيديولوجيات والأديان، ولا عدوّ لها في الهدفيّة إلا الغرائز التي تجعل الحياة مرتكزة على البحث عن اللذّة وتجنّب الألم، وتفرض على الإنسان أن يقبع في المستوى الأدنى من الحياة. باستثناء هذه المحرّكات الثلاثة التي تقود الإنسان نحو تحقيق أهدافه، ما من عامل آخر قادر على ترسيم أهداف الحياة وتأمينها. حين تنبع أهداف الحياة من منبع آخر غير الغرائز، تكون ذات معنى، لذا نحن نعدّ الإشارة إلى الهدفيّة في تفسير الوظائف الأصليّة للإيديولوجيا كافيةً، لأنّها تتضمّن أيضاً إضفاء المعنى. فضلاً عن الأهداف غير الماديّة والسامية، فإنّ التصور الجامع المنسجم عن الوجود يضفي المعنى أيضا، وذلك لأنّ حركة الإنسان فيه محدّدة المكانةِ والتوجّه. إنّ الهدف يمنح الحياة معناها، والمعنى يهب الدافع والحماس. أمّا عدوالإيديولوجيات والأديان على هذا المستوى فهو الغرائز كذلك، بمعنى أنّها تخلق الدافع للحصول على الأهداف الماديّة، من دون الحاجة إلى المعنى. إن الهدف والمعنى يؤدّيان في حياة الإنسان فضلا عن التجييش والتحميس دورَ تشكّل الهُويّة وتقوية الشعور لدى الإنسان، وحثّه على اتخاذ موقف تجاه الواقع القائم، والتصدّي بشكل مقصود أو غير مقصود لأعدائه بالأفكار والأهداف.

ميدان عمل الإيديولوجيا ووظائفها: يمكننا من خلال ما قلناه عن الإيديولوجيا حتى الآن الاستنتاج أنّها بالنسبة إلى حياة الإنسان أمرٌ ضروريٌّ لا يمكن تجنّبه. إنّ الإيديولوجيّات تتوصّل إلى الموضوعيّة والاستخدام حين يضع الإنسان نفسه في موضع اتّخاذ القرار. فالإيدييولوجيا، من خلال عرضها وتفسيرها للأوضاع والحالات الصعبة والمعقّدة، وتقويمها للظروف، تمهِّدُ الأرضيّةَ لاتخاذ القرار وتُعِدُّ الفردَ للقيام بالعمل. إن القرار متأخّرٌ عن التبصّرات المعرفيّة وسابقٌ للعمل، يتشكّل من خلال مخزونات مسبوقة بتبصّرات معرفيّة واسعة، مدروسة وممحّصة. إنّ اتخاذَ القرار في الأوضاع المختلفة وفي شؤون الحياة جزءٌ من الحياة، لذا فإنّ الإيديولوجيا والظواهر الشبيهة بها والبديلة عنها

---

[1]- إضفاء المعنى، هو العمل الذي يقوم به الوجه المعرفيّ للإيديولوجيات، وفي الوقت نفسه هو نتاج مختلف عماً يمنحه العلم للبشر. هذا الفرق يجب أن ينوجد في التمايز بين « النظام» و«المعنى». اكتشف البشر النظام في العالم بواسطة العلم؛ لكنهم «أضفوا» المعنى على الوجود بسبب الفلسفة والمدارس الفلسفيّة. لهذا السبب النظام السائد في الطبيعة، ليس مسبوقاً ولا مشروطاً بوجود الإنسان؛ لكن المعنى منوطٌ بوجود الذوات الإنسانيّة.

[2]- المصالح أيضاً مثل الإيديولوجيّات، لديها خاصيّة التحريك والتحريض والفاعليّة. لذا رأى بعضهم أن الإيديولوجيا تعمل في خدمة المصالح الجمعيّة وملاحقتها، والبعض الآخر جعلها استمراراً للغريزة المعرفيّة، ورأى أنّ بدء عمل الإيديولوجيا خاتمةٌ لعمل الغريزة.

[3]. لمزيد من الملاحظات حول منح الإيديولوجيا للهُوية (راجع: ريكور، 1986 م، ص 17 وص 241).

تُعدُّ من مستلزمات الحياة الإنسانيّة.

تُتَّخذُ القرارات نوعاً ما بالاستناد إلى أصول العقائد، والرجوع إلى الأنظمة النوعيّة، فضلاً عن ذلك من الممكن أن تُتَّخذ بالتأسّي بالتقاليد المسيطرة والعادات السائدة. في الحالة الأخيرة يُحيل الأشخاص إلى السابقين حقَّ اتّخاذ القرارات لعدم رغبتهم في تحمّل تكلفتها والمسؤوليّات الناجمة عنها، وفي بعض الحالات يضعونها على عواتق غيرهم من الشخصيّات النافذة. على هذا الأساس يمكننا ربّما أن نجمع بين الأمرين: إنّ قرارات الإنسان في الحالات الخطيرة والمضطربة والحرجة إيديولوجيّة عادةً، وفي الأحوال العاديّة مبنيّة على السنن والتقاليد والعادات والأفكار السائدة.

أبرز ميادين عمل الإيديولوجيا بعد مساعدة الأفراد على اتخاذ القرار في المواقف الخاصّة والخطيرة، ميادينُ الحياة الجَمَعيَّة. في هذه الساحة تؤدّي الإيديولوجيا دَورَين متناقضَيْن ظاهريّاً: دور مثبّت الأوضاع ودور المغيِّر لها. لأداء الدور الأوّل تساعد من خلال تشكيل النظام القِيميّ للمجتمع، في إيجاد الاستقرار والانسجام الاجتماعيَّيْن[1]، هذا أوّلاً، وثانياً تضاعف من خلال توجيه الناس وإقناعهم شرعيّةَ النظام الحاكم والرضى به. أما الدور الآخر للإيديولوجيا فهو من خلال طرح الأفكار المثاليّة والدلالة على الهوة القائمة بين الوضع القائم والوضع المرتجى، يحثُّ ويساعدُ في عمليّة التغيير الاجتماعيّ.

إنّ ازدواجيّة الموقف من الإيديولوجيا وظهور التناقضات في المفاهيم، مصدرهما هاتان الوظيفتان، وبالتركيز في أحد الجانبين وإغفال الآخر يُجعل مضمون الإيديولوجيا إما محافظاً وإمّا ثوريّاً.

إنّ الدور الخلّاق الذي تؤدّيه الإيديولوجيا بجعلها البرامج التنمويّة والاجتماعيّة الوازنة هدفاً لها، يمكن عدّه مهمّة أخرى من المهام التي تقوم بها الإيديولوجيا في الميدان الاجتماعيّ. وتتوسط هذه المهمّة بمعنى من المعاني مهمَّة المحافظة على الاستقرار وعمليّة التغيير والتطوير، ومن خلال عملها على تقليص الفروقات بينهما، تقرّبهما أحدهما من الآخر إلى حدّ التمازج. إنّ الإيديولوجيا من خلال تأثيرها في ثقافة المجتمع، تؤثّر أيضاً في نمط العيش وأسلوب الحياة.

إنّ الإيديولوجيا ـ بناءً على ما تقدّم ـ أمرٌ وجوديٌّ يتمتّع بصفات معرفيّة وعاطفيّة وإراديّة وسلوكيّة. وبالإمكان كذلك تعريفالإيديولوجيا بمواصفات منها المثاليّة والإطلاقيّة، والكماليّة، والحصريّة، والجَمعيَّة والتسويغيّة والسلطويّة. أمّا الوظائف التي تتفرّد بها الإيديولوجيا كالهدفيّة والمعنويّة والتحريض والتموضع والتصدّي فهي التي تميّز الإيديولوجيا من غيرها من المقولات كالعلم والفنّ والأخلاق، وتضعها بمصافِّ ظواهر أخرى منها الدين. كذلك فإنَّ توظيفالإيديولوجيا في ميدان

[1]. ذكر كيرتز الإيديولوجيا على أنّها ثقافة، ورأى دورها في تأمين الانسجام الاجتماعيّ. يقول آندرسون إنّ آلتوسّير وصفالإيديولوجيا أنّها كالإسمنت الخفيّ في الترابط الاجتماعيّ (راجع: كيرتز، 1973م/ راش، 1377 ش [1998 م]، ص 202)، وكذلك (راجع: هي وود، 1379 [2000م]، ص 28-29/ ريكور، 1986م، ص 225).

العمل يؤدّي فضلاً عن مساعدة الفرد على اتخاذ القرارات، وتالياً تنفيذها، إلى وضع المجتمعات على مسار تعزيز الثبات والاستقرار، أو مسار التطوّر والتقدّم.

حين يُنظر إلى الصفات المذكورة، وتجري مقارنتها بخصائص الأديان ووظائفها ولا سيّما الإسلام، يُستنتج أنّ الإيديولوجيا أدّت في القرنين الأخيرين، في أوساط بعض الأشخاص والفئات الاجتماعيّة الدورَ أو الرسالةَ التي كانت من قبل في عهدة الأديان، على المستويين الفرديّ والاجتماعيّ. ذلك لا يعني أنْ لا فرق بين الإيديولوجيا والدين ـ إلا في الاسم ـ وأنّ لهما الخصائص نفسها من دون زيادة أو نقصان. إن ما تهدف إليه هذه المقارنة في الدرجة الأولى تأكيد التجانس والسنخيّة بينهما، فلولا وجود التجانس والسنخيّة لكانت المقارنة غير ممكنة. وثانياً الإشارة إلى ملاءمة كلٍّ منهما للمرحلة التاريخيّة الخاصّة به، والتي نشأ ونما فيها. إنّ تأكيد السنخيّة يجب أن يُحمل على التجانس، والتصريح بملاءمتها للظروف والمراحل التاريخيّة الخاصّة، يجب أن لا يُفهم على أنّه تدبّلٌ أفقيّ سطحيّ، ومن ثمّ تكون النتيجة إحالة مرحلتي الأسطورة والدين إلى ظهور الإيديولوجيا . إنّ الدّين والإيديولوجيا على الرّغم من السنخيّة متباينان فلكلٍّ لكلٍّ منهما مضامينُه ومؤهلاتُه المختلفة عن مضامين الآخر وسماته، وقد تابع مسيرة حياته على الرّغم من ملاءمته لمرحلة وظروف تاريخيّة بعينها أكثر من غيرها من المراحل والظروف، ما راكم المخزونات التي واجهها الإنسان في العصور الأخيرة.

لقد مهّدت هذه التوضيحات المتعلّقة بعدم إمكانيّة تجنّبالإيديولوجيا، وبمجانستها للدين أرضيّةَ المتطلّبات النظريّة لردّ فكرة نهاية الإيديولوجيا، والدفاع عن أن الدين إيديولوجي، بصفتهما الادّعاءين الأساسيّين لهذه المقالة.

لا نهائيّة الإيديولوجيا:

إنّ لا نهائيّة الإيديولوجيا تستند إلى شواهد من الإيديولوجيّات الحيّة والفاعلة في جميع أنحاء الدنيا، حتى في العالم المتقدّم، بعد الحرب الباردة؛ كما تعتمد على أدلّة تشي بأن لا خاتمة لها بالنسبة إلى الإنسان. يمكن التوصّل إلى ذلك، من خلال مشاهدة وفرة المذاهب والعقائد، وكثرة استخدامها في العالم الغربيّ المتقدّم، إلى حدّ الظن أنّهم وصلوا إلى ذلك قبل المجتمعات الأخرى؛ والمكانة التي احتلّتها الليبراليّة كأشهر مذهب فلسفي-عقائدي لدى النخب وغير النخب في الغرب شاهدٌ على هذا الادّعاء؛ على الرغم من أنّ الليبراليّين والمدافعين عن أطروحة نهاية الإيديولوجيا، يعرّفون مذهبهم أنّه غير إيديولوجيّ[1].

إن تأمّل الصفات الواردة عن الإيديولوجيا في مراحل نهوضها السابقة، واتساع نطاق عملها كذلك، يجب أنْ يُقنعنا بأنّ تحقّق الحياة الإنسانيّة والاجتماعيّة غير ممكن من دونها. إنّ تأكيد صفة "

[1]. للاطلاع على مصداق لهذا التوجّه (راجع: راجع: سروش، 1377 ش [1998 م]، ص 134-151).

الإنسانيّة" هنا لا يحمل أيّ معنىً أخلاقيٍّ، بل المقصود النوع الإنسانيّ. فالإنسان بخصائصه النطقيّة والروحيّة، لا يمكنه العيش إلا بالطريقة الإنسانيّة؛ ومن غير الممكن أن يعود إلى الحياة الدنيّة الدونيّة، ويعيش من جديد الحياةَ الحيوانيّة والطبيعيّة؛ ولا سيّما الإنسان الذي جرّب الحياة الجَمَعيّة، ووصل إلى كماله الأوّل، أي إلى كمال حياته. حتى تلك المجموعة من البشر الذين لا يأتمرون إلّا بأمر غرائزهم، ينتهزون أوّل فرصة متاحة ليضعوا لهذا النمط من الحياة فلسفةً منتصبةَ القوام، يُضفون عليها وجهاً واعياً ومسوّغاً. وتالياً ما من أحد يدلّل على الحياة الغربيّة الفردانيّة، المتمحورة حول المصلحة والبحث عن اللذة مصداقاً للحياة الخالية من الإيديولوجيا، لأنّ الفلسفات والإيديولوجيات الفردانيّة والشموليّة والمُتعيّة توائم ذلك النمط من العيش، تُبطِلُ ادّعاءهم هذا[1].

إنّ هذه الحاجة إلى الإيديولوجيا أساسيّة وضروريّة إلى حدّ أنَّها لا تخبو أو تقلّ بتغيّر العصور وتَبَدُّل الظروف؛ وتالياً الكلام على نهاية الإيديولوجيا، والحديث عن ظهور عصر خالٍ منها ادّعاء لا أساس له، إنْ لم يكن هو نفسه مروّجاً لإيديولوجيا خفيّة[2]. إنّ طرح البدائل التي لها أوصافاً الإيدييولوجيا ووظائفها نفسها، والقادرة على أن تتولّى دَورها وتنفّذ وظائفها في الساحات المشار إليها، هو نفسه ادّعاءٌ آخر، نحن أيضاً لا نعترض عليه. يقول راش أيضاً: يمكن أن تكون أهميّة الإيديولوجيا والصراعات الطبقيّة والداخليّة في بعض المجتمعات المتقدّمة قد تقلّصت أو اضمحلّت، لكنْ لن تخفّ مطلقاً

[1]. إيغلتون للدلالة على تقلّص أهمّيّة الإيديولوجيا في العالم الغربي المعاصر يقول: إن النظام الرأسماليّ الجديد لم يعد يهتم بالأنظمة النظريّة ـ المعرفيّة، وبإعادة تقويم المعارف، وبمعنى الحياة. إنّ الغلبة اليوم للنفعيّة، والاستهلاك، والتقانة، التي قلّصت الحاجة إلى المعنى (راجع: إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 70-74). هذا الاستنتاج مصداق للخطأ الذي يقوم انطلاقاً من إيديولوجيا معينة بمحاكمة الإيديولوجيّات عامّةً. لقد عبّر إيغلتون عن تغيّر معنى الحياة وفلسفتها، وتغيّر الميول والرغبات البشريّة، الذي هو نفسه صورة أو مصداق إيديولوجيا جديدة بمقولة التخلّي المطلق عن الإيديولوجيا . هذا الخطأ الذي ارتكبه إيغلتون، وضّحه رورتي في مقولة أو لويّة الديمقراطيّة على الفلسفة (1382 ش [2003 م]؛ حين يذكر أطروحته الديمقراطيّة البراغماتيّة بديلاً لا غنى عنه لأيّ نظريّة تسويغيّة، وينصح الليبراليّين بعد ذلك بتسخيف الفلسفات أيّاً كان نوعها، ويقول: "يجب أن نُخرِج من رؤوسنا عادة النظر بجدّيّة إلى القضايا" نحن نعتقد أنّ رورتي أيضاً رمى نفسه في البئر نفسها التي حذّر الليبراليّين من الوقوع فيها. فهو قد دافع دفاعاً مطلقاً، من دون أي تساؤل، عن الليبراليّة، كما أنّه استعان في سبيل ذلك بنوع من الفلسفة. بناءً عليه، فهو إيديولوجيٌّ بكلِّ ما للكلمة من معنى، وفيلسوفٌ أيضاً.

[2]. لقد طرح أشخاص منهم إدوارد شيلز، وريمون آرون، وسيمور ليبست، ودانييل بيل، وحنة أرندت، وكارل بوبرفي العقدين السابع والثامن من القرن العشرين أطروحة نهاية الإيديولوجيا، وقد ووجهت هذه الأطروحة منذ ذلك الحين بكثير من المعارضة (راش، 1377 ش [1998 م]، 208-211/ فنسنت، 1385 ش [2007 م]، ص 11). يعتقد عدد كبير من علماء الاجتماع السياسي أن أطروحة نهاية الإيديولوجيا، هي إيديولوجيا بحدّ ذاتها (راش، 1377 ش [1998 م]، ص 211/ إيغلتون، 1381 ش [2002 م]، ص 75/ هي وود، 1378 ش [1999 م]، ص 49/ فنسينت، 1378 ش [1999م]، ص 27-28). يقول بودون إنّه لا يؤمن بنهاية الإيديولوجيا، ولا يتخيّلنَّ وجود مجتمع من دون إيديولوجيا (بودون، 1378 ش [1999م]، ص 329). استخدم هي وود أيضا تعبير الخاتميّة (أنديسم) في هذا السياق (هي وود، 1377 ش [1998 م]، ص 548). طلعت أطروحة الخاتميّة من عقليّة العلماء الغربيين، المتمحورة حول الذات الغربيّة، وتتجاوز الإيديولوجيا إلى ما هو أبعد منها. إنّ الخاتميّة تحكم استراتيجياتهدف إلى إخلاء الساحة وطرد خصوم الغرب في الفكر والأهداف. للاطلاع على مصداق لعقليّة الخاتميّة في الدفاع عن الديمقراطيّة الليبراليّة (راجع: رورتي، 1382 ش [2003 م]. فرورتي في سياق هذه الاستراتيجيا نفسها ـ بإعلانه الليبراليّة فوق الإيديولوجيا -أخرجها من المواجهة المباشرة للإيديولوجيّات المعادية، ومن خلال أطروحة أو لويّة الديمقراطيّة على الفلسفة جعلها غير محتاجة لمواجهة أيّ نوع من التساؤل أو التأمل. وهذا هو المصداق الأبرز على القضاء على أي شيء في مقرّ الليبراليّة-الديمقراطيّة.

أهميّة الأفكار والقيم في السياسة؛ وفي هذا الإطار نفسه، لا يلغي إمكانيّة ظهور مواجهة إيديولوجيّة بين الليبراليّة والأصوليّة الإسلاميّة، ويقول: حتى دانييل بيل الذي توقّع نهاية الإيديولوجيا، لم يفكّر مطلقاً بنهاية الأفكار والمُثُل المؤثّرة في المجتمع وفي السياسة (راش، 1998 م، ص 210-211).

لقد كانت الإيديولوجيا وبدائلها السابقة واللاحقة مرافقةً للإنسان دائماً، والمصاديق التي تُبطل هذا الادعاء والتي يستند إليها المنظّرون لأطروحة نهاية الإيديولوجيا تجرّحها الأدلَّة التالية:

1- لقد انصبّ اهتمامهم وتأكيدهم في هذا البحث اسم الإيديولوجيا، أكثر من تأكيدهم المفهوم والمسمّى اللذين يمكن أن يتجلّيا بصور وعناوين أخرى.

2- إنّ رؤيتهم إلى الإيديولوجيا محدودة في الأغلب الأعم بمصاديقَ وأنواعٍ خاصّةٍ منها، تَجَسَّدَ معظمها في الإيديولوجيّات السياسيّة [1] في العصور المتأخّرة.

3- لقد التقطوا معظم براهينهم حول الأوضاع غير الإيديولوجيّة من حالات عابرة، ومتقطّعة من حقب تاريخيّة طويلة الأمد.

4- لم يكشفوا حتى الآن حقيقة الأشكال الجديدة والوجوه الخفيّة للإيديولوجيا أو بدائلها، ولا سيّما في المجتمعات الغربيّة المتقدّمة.

في اعتقادنا عدوّ الإيديولوجيا أو بديلها الوحيد الممكن تصوّره هوالإيديولوجيات الأخرى، وبالتأكيد الدين المتضمّن هو نفسه ماهيّة إيديولوجيّة. بناءً على وصفالإيدييولوجيا بمعناها العام، فإنّ الأديان أيضاً من دون استثناء إيديولوجيّة، ويظهر الاختلاف بينها في المادّة والفحوى والفاعليّة بحسب اختلاف العصور.

الدين إيديولوجيّ:

لقد تجنّبنا في هذا البحث قصداً استخدام مصطلحات مثل " الإيديولوجيا الدينيّة"، أو "الدين الإيديولوجيّ"؛ لأنّها لا تتمتّع بالدقّة والوضوح الكافيين، أو لأنّها لا تعبرّ عن هدفنا جيّداً. لقد تجنّبنا المصطلح الأوّل الذي يقرّ بوجود أنواع إيديولوجيّات دينيّة وغير دينيَّة، لأنّه لم يكن موضوع هذه المقالة؛ وتحاشينا المصطلح الثاني لأنّه يُعبرّ عن قسمة الأديان إلى مجموعتين: إيديولوجيّة وغير

[1]- يقول هي وود: إنّ الإيديولوجيا السياسيّة كانت ركناً أساسيّاً في التاريخ العالميّ لمدّة تفوق القرنين من الزمان. لقد ظهرت الإيديولوجيا من باطن التحولات الجذريّة والمتغيرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ومن خلالها تشكّل العالم الجديد، وساهمت كذلك بفاعليّة في النتائج الدائمة للتطوّر الاجتماعيّ، والتنمية السياسيّة. وإن كانت الإيديولوجيا قد ظهرت بادئ ذي بدءٍ في الغرب الصناعيّ، فقد عمّت الكرة الأرضيّة في ما بعد، وأبدعت خطاباً سياسيّاً عالميَّ اللغة (راجع: هي وود، 1379 ش [2000م]، ص 541). للإطلاع على مصطلحات قريبةٍ من هذا المضمون مثل «المبدأ السياسي» و«الثقافة السياسيّة» (راجع: فينسينت، ص 1378 ش [1999م]، ص 12/ باش، 1377 ش [1998م، ص 208).

إيديولوجيّة، وهذه فرضيّة نشكّ بصحّتها. لأنّنا إنْ نحن أخذنا في الحسبان المعنى أو المضمون الذي نبحث عنه في الدين أوالإيديولوجيا، لا يمكن القول بصحّة وجود دين غير إيديولوجيّ. في الوقت عينه من الضروريّ أنْ نصرّح أنَّ حسبان الأديان إيديولوجيّة، لا يعني بالضرورة أنّها بالمقدار نفسه من هذه الناحية، وإنّما نحن نؤكّد تجانسها. أمّا القول إنّ الدين أشدُّ صلابةً من الإيديولوجيا فهو قولٌ صحيح، إن كان المقصود هنا الإسلام مقارنة بإيديولوجيّات خاصّةٍ مجرّبة.

نحن نعتقد أن الخطأ الذي وقع فيه بعضُ منظّري الأطروحة القائلة إنّ الدين غير إيديولوجيّ، هو بشكل عام خطأٌ في الكُنه وفي الشكل، بمعنى أنّ الإيديولوجيّات التي استحوذت على الانتباه في النصف الثاني من القرن الماضي شكلاً ومضموناً، كانت في معظمها سياسيّة راديكاليّة، وقد نُظر إليها على أنّها الأنموذج الأكمل للإيديولوجيا، مقابل أديان بعينها زاهدة بالدنيا معتزلة لها، وغير سياسيّة، ومن خلال المقارنة بين مصداقين مضخّمين استُنتج أنّ الأديان منذ الأساس غير إيديولوجيّة. هذا الاستنتاج فضلاً عن الخطأ المذكور آنفاً، مفعمٌ ببعض الميول والاتجاهات النابعة من المُعطيات العُرفيّة والاتجاهات الإيديولوجيّة المعادية لليبراليّة، والتيارات المعرفيّة المابعد حداثيّة، والقائلة بنهاية الإيديولوجيّات. في حين أنّ الأديان ـ بناء على التعريف المطروح والجامع عن الإيديولوجيا إيديولوجيّةٌ كلّها من دون استثناء، ويجب القول إنّ الأشدّ تديّناً أشد إيديولوجيَّة.

لقد جاءت الأديان أو جُعلت لتغيّر الإنسان. إنّ اهتمام الأديان بالحياة والسعي لإعادة تنظيمها ـ بناءً على هذه الفرضيّة ـ أمرٌ لا بُدّ منه، ويُعدّ مقدمةً وحصيلةً كذلك لتحوّلات الإنسان الوجوديّة. عمليّاً، هذا ما فعلته الأديان، مع الأخذ في الحسبان الفوارق بينها في ما يتعلّق بكيفيّة معالجة الأمور، والاستراتيجيّات وأساليب العمل. الإيديولوجيات أيضاً بشكل عام، ومبدئياً تهدف إلى إضفاء المعنى على الحياة، وتنظيمها، بصرف النظر عن نطاق تمركزها وتوجّهاتها واستراتيجيّاتها، وطرائق معالجتها للأمور. بإمكاننا أنْ نعبرّ عن تنظيم الحياة بأحد المعنَيَيْن التاليَيْن: الأوّل الارتقاء بالإنسان من وضعه الطبيعيّ، والآخر تخطّي الوضع القائم[1]. هذا ما تختصّ به جميع الأديان بغضّ النظر عماّ بينها من فروقات في الغايات التي تطمح إلى تحقيقها، والميادين التي تدّعيها، والاستراتيجيَّات التي اعتمدتها وتعتمدها، والتي بنتها على أساس فهمها الخاص للوجود وللإنسان. أمّا تأكيد بعضهم على الغايات، وحسبان الإيديولوجيات دنيويّة والأديان أخرويّة، فذلك تمييز أكثر ممّا هو تقويم[2]، فضلاً عن أنّه لا يحتمل التعميم، وفي الوقت عينه، لا ينقض تعريف الدين والإيديولوجيا المذكور آنفاً. إنّ تنظيم الحياة وإضفاء المعنى عليها هو الخاصيّة المشتركة لجميع الأديان والإيديولوجيّات، وبإمكانها أن تسعى وراء غايات دنيويّة أو غايات أسمى من ذلك، وتحقّق مبتغاها.

[1]. للاطلاع على ملاحظات حول الدين كتجاوز وارتقاء (راجع: شجاعى زند، 1388 ش [2009 م]، ص 247-260).

[2]. يقول سروش خلال طرح مبحث الغايات: بما أنّ غاية الدين الآخرة فإنّه يتميّز من الإيديولوجيا ذات الغايات الدنيويّة، في حين أنّ على الأقلّ الإسلام-إيجاد تحوّل وجودي لدى الإنسان، أمّا الآخرة فمؤثّرةٌ فيه كمعتقد، وفي مقام التحقّق هي النتيجة.

المعنويّة هي ما ينتج عن الرؤية إلى العالم وإبستيمولوجيّات الوجود، ولن نجد إيديولوجيا أو دين لا ينطلق من هذا المنطلق ومن هذا المبدأ. فعمل الدين والإيديولوجيا الأساسيّ تنظيمُ الحياة، بحسب ما يقتضيه نظام الوجود. إنّ ما ادّعيناه من تشابه وتجانس بين الدين والإيديولوجيا، لا يتجاوز نسبة الشبه بين دين وآخر، أو بين إيديولوجيّة وأخرى، وهو شَبَهٌ مصطنع، وليس تشابهاً مضمونيّاً بالضرورة. إنّ التمايز الذاتي بين الأديان والإيديولوجيّات[1]، يجب أن يُبحث عنه في المضامين والفحوى، أي في غاياتها وأهدافها وساحات عملها واستراتيجيّاتها وأساليبها، وليس في بناها وأجزائها، وتالياً فإنّ الأديان يمكن أن تتميّز من حيث كونها " دنيويّة / أخرويّة"، وألا تنماز من حيث كونها " إيديولوجيّة/ غير إيديولوجيّة".

إن الاعتراضات على وصف الدين أنّه إيديولوجيّ، قد طرحها المتدينون من علماء الأديان، كما أنّ أكثر أنواع الجدال حدّةً حول هذا الموضوع، هي التي احتدم أوارها بين أتباع الأديان التي اتسع نطاقُ انتشارِ تعاليمها، وتدخّلها تاريخيّاً في الشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة. إنّ عدم اهتمام أو عدم تدخّل علماءِ الأديان العلمانيّين في نطاق البحث هذا، له سببٌ مشترك وهو رؤيتهم الاختزاليّة (Reductionistic) إلى الدين وإلى الإيديولوجيا، وقد ترافق هذا السبب لدى بعضهم مع سوء الظنّ بالدين، ولدى بعضهم الآخر مع سوء الظنّ بالإيديولوجيا ؛ ممّا أدّى إلى عدم الاهتمام بهذه القضيّة وتجنّبها؛ هذه القضيّة التي احتدم النقاش حولها في الجزء الآخر من العالم، في أوساط المسلمين بجدّيّة فائقة. من الأسباب الأساسيّة الكامنة وراء الاعتراض على قراءة الدين وفهمه إيديولوجيّاً، ويذكر بطريقة مثيرة للشفقة، الضررُ الذي تعرّضت له الصبغة الأخلاقية والعرفانيّة والأخرويّة للدّين، وأدّى إلى تحجيم الدين وحصره بالأمور الدنيويّة. يدّعي هؤلاء أنهم قلقون خوفاً من أن يفقد الدين قداسته، ويُحرم طُمأنينته، بسبب الصراع على السلطة، والنزاعات السياسيّة والاجتماعيّة[2]. إنّ عدّ الدين غير إيديولوجيّ اعتمده بعضهم وسيلةً دفاعيّةً، ليذبّ عن الدين أعباء الضغوط التي يمارسها

[1]. المقصود بعبارة «الذات المتميّزة» بالنسبة إلى الأديان والإيديولوجيات، هو أنّ الضرورة الوجوديّة لأي إيديولوجيا أو دين يظهر على مسرح الوجود، هي تميّزه مما جاء قبله، وإلاّ، فما من داعٍ أو مسوّغٍ لظهوره، ولن ينتبه أحدٌ لقدومه. لمزيد من الملاحظات (راجع: شجاعي زند، 1392 ش[2003م].

[2]. (راجع سروش، 1372 ش [1993 م]. إنّ ما ادّعاه سروش وما صدر عنه بهذا الصدد أمرٌ محيرّ حقّاً: الدين أضخم من الإيديولوجيا وأغنى، وأنّه غيرها، وأنهما متضادان، وأنّ الدين نظرية تظهر في حقبة الاستقرار، وهو يبتكر فضلاً عن الشريعة الطريقة والحقيقة، أو أنّه ينظر إلى ما هو أبعد من مجتمع معيّن. لكنه لم يُثبت أيّ تناقض أو تعارض بينها، وفي حين أكّد على تجانسهما، لم يولِ أهميّةً إلاّ لكون الدين أغنى من الإيديولوجيا . أمّا تفسيره له بتعابير مثل: النظام المضطرب، أو تشابيه منها تشبيه الدين بالهواء، وبالميزان، وبالمصباح، وبالرسن، وبالمِرقاة، فذلك أمرٌ محيرٌ، وفي المقابل يؤكّد على هدفيّة الإيديولوجيّات وصراحتها، ووضوحها، ويُصرّ على إبراز التناقض والتضاد بين الدين والإيديولوجيا (راجع، سروش 1372 ش [1993 م]، ص 121-130.)

عليه معارضوالإيديولوجيا نظريّاً وعقائديّاً[1].

إن طرح مثل هذه التوجّسات حول قلب ماهيّة الدين، وإبعاده عن الأهداف التي جاء من أجلها، أمرٌ جديرٌ بالاهتمام، ويفرض بذلا لمزيد من الاحتياط؛ لكنّ الآليّة لا تكون بإفراغ الدين من جوهره الإيديولوجيّ. مما يجب الانتباه له، أنّنا إن طردنا العناصر الإيديولوجيّة من ساحة الدين، أيّاً كان السبب أو التأويل، نحرمه من أداء دوره في النواحي الأهمّ من الحياة، ونُخلي الساحة، ونسلمها إلى الاتجاهات والمسارات الذاتيّة، وفي معظم الأحيان للإيديولوجيّات الخفيّة[2]؛ ألا يؤدّي ذلك إلى تحجيم الدين وتقليص حجم تأثيره، أو على الأقلّ يشكّك في إمكانيّة تحقّق أهداف الدين في تغيير الإنسان؟ لا معنى لأن يصبح الدين عرفيّاً إلّا إهماله، والتقليل من تأثيره وهجران أهدافه والتخلّي عنها[3]. هنا يُطرح السؤال التالي، أيّ واحد من هذين المسارين هو الأقصر والأسهل عبوره بالنسبة إلى المؤمنين؟ الدخول في معترك الإيديولوجيّات، والتصدّي لآفاتها وأضرارها، أو نقل الدين إلى هامش الحياة لصونه من الانزلاقات المحتملة؟ يجب أن نسأل المتديّنين الغيورين على الدين الذين يتوسّلون غيرَ الأدلجة وسيلةً لصيانته، هل جاء الدين من أجل الإنسان، أم الإنسان من أجل الدين[4]؟ كيف يتمكّن الدين الذي لا يُساهم في إضفاء المعنى والتنظيم على الحياة، أن يغيّر الإنسان؟ وإن لم يفعل ذلك ما الجدوى أن يتوسّل به أتباعه إلّا للتفنّن والترويح عن النفس؟ إنّ المحافظة على الدين وصون جوهره، اللذين كانا السببين الأهم وراء اعتراض بعض المفكّرين الدينيين المتنوّرين على القراءة الإيديولوجيّة للدين، يستمدان الموضوعيّة من إيمان هؤلاء بأصالة التعاليم الدينيّة وتأثيرها. إن كان الأمر كذلك، إذاً لماذا يحرمون الدين من فرصة العمل وإمكانيّة التأثير، من خلال إفراغه من

[1]. ربمّا كانت الإيديولوجيا هي الظاهرة الوحيدة، التي استقطبت هذا العدد من المعارضين المتنوّعين، والمتناقضين، وواجهت هذه الساحات المختلفة؛ من علم المعرفة، إلى علم الاجتماع، ومن الفلسفة إلى السياسة والثقافة، ومن أصحاب السلطة كنابليون، إلى أعداء السلطة كآرنت وهابرماس وفوكو، ومن ماركس إلى أعداء الماركسيّة كبوبر وبارسونز، ومن التقليديين، والمجدّدين الحداثويين، وأتباع ما بعد الحداثة، وأخيراً المثقفين العلمانيّين كالسيد جواد الطباطبائيّ، وصولاً إلى هذه المجموعة من المتنّورين الدينيّين الشديدي التأثّر بالليبراليّة كسروش (راجع: فينسينت، 1378 ش [1999 م، ص 23-28/ بودون، 1378 ش [1999م]، ص 46 / لارين، 1380 ش [2001م]، ص 26/ سوذري، 1379 ش [2000م]، ص -367/ سروش، 1372). اللافت أنّ بعض هؤلاء استخدم في اعتراضه على الإيديولوجيا مبادئ مغايرة لمبادئه (راجع: سروش، 1372 ش [1993 م]، ص 79-82 و92-93).

[2]. وضع سروش الدين الذي جاء لتفهيم الإنسان معنى العبوديّة مقابل الإيديولوجيا، وعدّها تدبير إنسان يعدّ نفسه إلهاً (سروش، 1372 ش [1993 م]، ص 371-372). كأنّ العبوديّة للّه، مناقضة لفاعليّة الإنسان، ومعالجته لشؤون الدنيا، وتحمّله مسؤوليّة الحياة. يستنتج من هذا الكلام أن العبوديّة للّه تساوي تكتيف اليدين والتفرّج والتراخي، وإيلاء الأمور لعصاة العبوديّة. بهذا التعبير الانفعاليّ عن العبوديّة، ماذا سيحلّ بالواجب المفروض على الإنسان كخليفة للّه في أرضه.

[3]. لمزيد من التفصيل حول المعاني والمسارات العرفانيّة (راجع: شجاعي زند، 1381 ش [2002 م]، الفصل 2/ نفسه، 1385 ش [2006م].

[4]- إحدى الاستراتيجيّات النفعيّة لصون الدين، الإصرار على المحافظة على الإبهام والإيهام، وبشكل عام إضفاء الحيرة على الدين تهرّباً من إلغاء دوره، ولصون ديمومته. يقول سروش: "الدين، مثير للحيرة، ومن الضروري أن يكون كذلك، كي لا يكون عمره مؤقّتاً ومحدوداً كأعمار الإيديولوجيّات، ويتخلّى عن بعده. إن أصبح الدين إيديولوجيا، معنى ذلك أنّه قد تخلّى عن ديمومته وخلوده (راجع: سروش، 1372 ش [1993 م]، ص 377-378). إنّ الإصرار على إضفاء الديمومة والخلود على الدين، الذي لا يضيف إليه إلّا الحَيْرة، إنمّا هو تمجيد للحيرة والاضطراب.

العناصر الإيديولوجيّة؟ فيخلون بذلك الساحةَ للإيديولوجيّات المنافسة. إنَّ أوهنَ جواب هو ادعاؤهم أنّ الساحة ساحةُ مقارعة العقول والعلوم، وما من حاجة للدين ولا للإيديولوجيّات. اللافت أكثر أن الميدان حين يخلو من الدين أوالإيديولوجيا، تحتلّه الليبراليّة على أنّها الوحيدة غير الإيديولوجيّة من بين الفلسفات والمناهج[1].

الجواب عن هذا الادّعاء أحلناه بالتفصيل إلى مكان آخر، في مبحث "المبنى العقليّ لعلاقة الدين بالدولة" (شجاعي زند، 2007 م)، وكذلك مبحث " مراجعة دور الدين في التنمية" (شجاعي زند، 2008 م).

خلاصة واستنتاج:

هذه المقالة هي بمعنىً ما بيانٌ في الدفاع عن الإيديولوجيا . الإيديولوجيا بناء على ما طرحه معارضوها ـ مصابة بخمس نقاط ضعف أساسيّة، اثنتان منها تعودان إلى العَقدين الأخيرَين:

1- دور الإيديولوجيا في تحريف الواقع والمسّ بحقيقته المعرفيّة، الذي طرحه علماء المعرفة القدماء والجدد، مع ذكرهم اسم الإيديولوجيا أو من دونه. يمكننا أنْ نعدّ ماركس من ضمن هؤلاء، على أساس وصفه للإيديولوجيا أنَّها وعيٌ زائف، وتشبيهه لها بصورة مقلوبة للواقع داخل العدسة.

2- تحوّل الإيديولوجيا إلى وسيلة سلطويّة، ودخولها في لعبة المصالح بهدف تحسين صورتها، وإخفائها، والتخفيف من العنف غير الإنساني المتحكّم بالعلاقات الاجتماعيّة، وهذه النقطة طرحها في الأساس ماركس[2] والماركسيّون وآخرون منهم بارتووفيبر[3]، مع اختلاف في الآراء التي عرضوها.

3- إصابتها بالوثوقيّة الظاهرة بوضوح في الإطلاقيّة والكماليّة اللتين تتّسم بهما الإيديولوجيّات، وقد تعرّض لنقطة الضعف هذه وادّعاها الليبراليّون والحداثويّون. بهزيمة الإيديولوجيا النسبيّة والسعي لإخراجها من الميدان، أضيفت نقطتا ضعف أخرى إلى الانتقادات الأساسيّة الثلاثة.

4- التنبؤ بنهاية عصر الإيديولوجيا، الذي كان له بالنسبة إلى الدول الغربيّة المتقدّمة شيءٌ من الموضوعيّة.

5- غيريّتها ومواجهتها للدين، والتي كانت نسخة مناسبة للعالم الثالث، ولا سيّما المجتمعات الإسلاميّة؛ لأنّها كانت من حيث التعاليم ومن حيث الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة ذات قابليّة مرتفعة

---

[1]- راجع: سروش، 1377 ش [1998 م]، ص 134-151/ نفسه، 1380 ش [2001 م]، ص 100-101).

[2]. يقول لارين إن ماركس ذكر الإيديولوجيا في كتاب رأس المال، ووصفها بأنها نماذج عن الواقع مقلوبة؛ لكنه في كتابه الإيديولوجيا الألمانيّة عدّها مُخفيَةَ التناقضات الاجتماعيّة (راجع: لارين) 1380 ش [2001م]، ص 65، و68). لهذا السبب نحن وضعنا ماركس ضمن المجموعتين.

[3]. يرى بول ريكور أنّ أبحاث فيبر حول الشرعنة أحد تجلّيات الإيديولوجيا واستخدامها في إقناع الناس بالاتكاليّة والخضوع لسلطة الحاكم (راجع: ريكور، 1986 م، الخطبتان 11 و12).

للأدلجة.

ما عالجناه في هذا البحث بالقدر الذي تسمح به حدود مقالةٍ واحدة، هو الزاويتان الأخيرتان. ناقشنا ادّعاء نهاية الإيديولوجيا والتناقض بينها وبين الدّين، منْ خلال البحث في عدم إمكانيّة تجنبالإيديولوجيا، وإثبات التجانس الذي يجمعها بالدين، وتوصّلنا إلى لا نهائيّة الإيديولوجيا، وإلى كون الدين إيديولوجيّاً. نحن نعتقد، ويوافقنا على ذلك عدد كبير من المنظّرين، أنّ معظم النظريّات حول الإيديولوجيا، هي نفسها إيديولوجيّة، وفوق وصفها وتحليلها للواقع بصدق، تخبر عن مَيْلٍ لديها ورغبة خفيّة في داخلها. إنّ أطروحة نهاية الإيديولوجيا، واستراتيجيّة إفراغ الدين من جوهره الإيديولوجيّ ـ بصفته ملحقاً مكمّلاً له في البلاد الإسلاميّة ـ تقعان كلتاهما على هامش تيّار العَرْفَنَة السائد. يمكن انطلاقاً من هذا الرابط أو هذه العلاقة الوصول إلى هذه النقطة المفعمة كنظريّات العَرْفَنَة وتنبؤاتها بالآمال العرفيّة والاستراتيجيّة، والتي تُواجَه في كثير من المجتمعات والساحات بالتنوّع، وفي هذا الصدد هذا الحدث محتمل، كما تثبت صحته شواهد عديدة على المستوى العالميّ.

المصادر والمراجع:

1. آرون، ريمون؛ مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى [مراحل التفكير الأساسية في علم الاجتماع]، ترجمة بالفارسيّة باقر پرهام؛ طهران، منشورات تعليم الثورة الإسلاميّة، 1370ش [1991م].
2. إيغلتون، تري؛ درآمدى بر ايديولوجى [مدخل إلى الإيديولوجيا]؛ ترجمه بالفارسيّة أكبر معصوم بيكي؛ طهران، منشورات آكه، 1381 هـ ش [2002 م].
3. بودون، ريمون؛ ايديولوژى در منشأ معتقدات [الإيديولوجيا في أصل العقائد]؛ ترجمه بالفارسيّة إيرجعلي آبادي، طهران: منشورات شيرازه، 1378 هـ ش [1999م].
4. برغر، بيتر ال وطوماسلوكمان؛ ساخت اجتماعى واقعيت [بنية الواقع الاجتماعيّة]؛ ترجمه بالفارسيّة فريبرز مجيدي، طهران: علمى وفرهنگى، 1375 هـ ش [1996 م].
5. بلامناتس، جان؛ ايديولوژى [الإيديولوجيا]، ترجمه بالفارسيّة عزت الله فولادمند؛ طهران: علمى وفرهنكى، 1373 هـ ش [1994 م]؛
6. راش، مايكل؛ جامعة وسياست [المجتمع والسياسة]: مقدّمة لعلم الاجتماع السياسي؛ ترجمة بالفارسيّة منوتشهر صبوري، طهران: سمت؛ 1377 هـ ش [1998 م].
7. رورتي، ريتشارد؛ اولويت دموكراسى بر فلسفة [أفضليّة الديمقراطيّة على الفلسفة]؛ ترجمه بالفارسيّة خشايار ديهيمي؛ طهران: طرح نو، 1382 هـ ش [2003 م].
8. رشاد، على أكبر؛ دموكراسى قدسى [الديمقراطيّة المقدّسة]؛ طهران: مركز بحوث الثقافة والفكر

الإسلاميّين، 1382 هـ ش [2003 م].

9. زيمل، غيورك؛ مقالاتي در بارهء دين، فلسفه وجامعه شناسى دين [مقالات حول الدين، الفلسفة وعلم اجتماع الدين]، ترجمته بالفارسيّة شهناز مسمى پرست، طهران: ثالث، 1388هـ ش [2009م].

10. سروش، عبد الكريم؛ فربه تر از ايديولوژى [أضخم من الإيديولوجيا]؛

11. سروش، عبد الكريم؛ رازدانى وروشن فكرى وديندارى [علم الأسرار والتنوير والتديّن]؛ طهران: صراط، 1377 هـ ش [1991م].

12. سروش، عبد الكريم؛ أخلاق خدايان [أخلاق الآلهة]؛ طهران: طرح نو، 1380 هـ ش [2001م].

13. شجاعي زند، علي رضا؛ عرفى شدن در تجربه مسيحى واسلامى [العَرْفَنَة في التجربة المسيحيّة والإسلاميّة]؛ طهران: مركز بازشناسى إسلام وإيران، 1381 هـ ش [2002 م].

14. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة " المسارات المحتملة في عَرْفَنَة إيران"؛جامعهء شناسى إيران [مجلّة علم اجتماع إيران]، (الدورة السابعة)، العدد 1، 1385 هـ ش [2006 م].

15. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة " الأصل العقلي لعلاقة الدين بالدنيا"؛ فصلنامهء دانش سياسى [فصليّة العلوم السياسيّة]، العدد2، 1386 هـ ش [2007 م].

16. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة "مراجعة دور الدين في التنمية، نظراً إلى أهداف تشكيل الحكومة الدينيّة"؛ مجلّة بژوهشنامه متين [البحث المتين]، العدد 41، 1387 هـ ش [2008 م].

17. شجاعى زند، على رضا؛ جامعه شناسى دين [علم اجتماع الدين]؛ ج1، طهران: منشورات في، 1388 هـ ش [2009 م].

18. شجاعى زند، على رضا؛ مقالة " ذاتانيّة الدين"؛ مجلّة فصلنامهٔ فلسفهٔ دين [فصليّة فلسفة الدين]، عدد 3، 1392 هـ ش [2013 م].

19. شريعتي،علي؛ مجموعة الآثار 11: تاريخ الحضارة (1)؛ طهران: منشورات إلهام ومكتب تدوين وتنظيم آثارعلى شريعتي، 1375 هـ ش [1995م].

20. شريعتي، علي؛ مجموعة الآثار 16: اسلام شناسى (1) [دراسة الإسلام]؛ طهران؛ منشورات إلهام ومكتب تدوين وتنظيم آثارعلى شريعتي؛ 1375 هـ ش [1996 م].

21. شريعتي، علي؛ مجموعة الآثار 23: الرؤية إلى العالم والإيديولوجيا ؛ طهران؛ شركة النشر المساهمة ومركز على شريعتي الثقافي؛ 1386 هـ ش [2007 م].

22. عربى ستوده آراني، طاهرة وعلي رضا شجاعي زند؛ مقالة "صعود وهبوط الدين الإيديولوجي"،

مجلة فصلنامهٔ راهبرد فرهنگ [فصليّة استراتيجيّة الثقافة]؛ العدد 21، 1392هـ ش [2013 م].

.32 عليجاني، رضا؛ **ايدئولوژى عليه ايدئولوژى** [الإيديولوجيا ضدّ الإيديولوجيا]؛ طهران: منشورات قلم، 1380 هـ ش [2001 م].

.24 لارين، خورخه؛ مفهوم ايدئولوژيى [مفهوم الإيديولوجيا]؛ ترجمة بالفارسيّة فريبرز مجيدي؛ طهران: وزارة الخارجيّة، 1380 هـ ش [2001 م].

.25 ليوتار، جان فرونسوا؛ وضعيت پست مدرن: [وضعيّة الحداثة]، تقرير حول العلم؛ ترجمة بالفارسيّة حسينعلي نوذري؛ طهران: منشورات گام نو1380 هـ ش [2001 م].

.26 مرتضى مطهري؛ مقدمه ى برجهان بينى اسلامى[مقدّمة للرؤيا الإسلاميّة إلى العالم] (المجلّدات من 1-7)؛ قمّ: مكتب المنشورات الإسلاميّة، 1362 هـ ش [1983 م].

.27 نوذري، حسينعلي؛ مدرنيته ومدرنيسم [الحداثة والحداثويّة]: السياسة، الثقافة والنظريّة الاجتماعيّة؛ طهران: منشورات نقش جهان' 1379 هـ ش [2000 م].

.28 واندنبرغ، فردريك؛ جامعه شناسى جورج زيمل [علم اجتماع جورج زيمل]؛ ترجمه بالفارسيّة عبد الحسين نيك گهر؛ طهران: منشورات توتيا. 1386 هـ ش [2007 م].

.29 فنسينت، اندرو؛ ايديولوژيهاى مدرن سياسى [الإيديولوجيّات السياسيّة الحديثة]؛ ترجمة بالفارسيّة مرتضى ثاقب فر؛ طهران: منشورات ققنوس، 1378 هـ ش [1999 م].

.30 هي وود آندرو؛ در آمدى بر ايديولوژيهاى سياسى [مدخل إلى الإيديولوجيات السياسيّة]؛ ترجمة بالفارسيّة محمّد رفيعي مهر آبادي؛ وزارة الخارجيّة، 1377 هـ ش [2098 م].

31. Geertz Clifford; “Ideology as a Cultural System” in the Interpretation of Culture. New York: Basic Books، 1973.

32. Ricoeur، Paul; Lectures on Ideology and Utopia، ed. GH Taylor، Newyork; Columbia University press، 1986.

33. Ricoeur، Paul; Phenomenology and the social sciences: A Dialogue، ed. By

34. Joseph Bien، The Hague، Boston، London، 1978.

حلقات الجدل

نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية

عبد الوهاب المسيري ومنى أبو الفضل نموذجان

د. حسان عبد الله حسان[*]

تتناول هذه المقالة للباحث والأكاديمي المصري حسان عبد الله حسان نقداً عربياً للأسس المعرفية للمنظومة الإيديولوجية في الغرب، وقد عاد الباحث لإنجاز مسعاه إلى ما قدمه مفكران عربيان في هذا المجال وهما: عبد الوهاب المسيري[2] (1938-2008م) ومنى أبو الفضل[3] (1945-2008م)..

نشير إلى أن هذه المقالة تعتمد على منهجية التحليل المعرفي الذي يتضمن وجهين لمقاربة النموذج الإيديولوجي الغربي وهما: التفكيك والتركيب للمضمون المعرفي للنص الذي تجري معالجته بحثياً، ثم إعادة بناء ما جرى تفكيكه من أجل إدراك أهم الجوانب النقدية للإيديولوجيا الغربية من منظور هذين المفكرين.

المحرر

اتصل المسلمون بالغرب في العصور الإسلامية الباكرة، فعرفوا حضارته واستوعبوها، دون أن يتأثروا بها في تصوراتهم ورؤاهم الأساسية، وذلك بفضل القوة النفسية من ناحية، وامتلاك القدرة

*- باحث وأكاديمي ـ جامعة دمياط ـ جمهورية مصر العربية.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري (1938-2008م) مفكر عربي إسلامي ومن أهم أعماله موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات) وكتاب رحلتي الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية - في البذور والجذور والثمار. وللدكتور المسيري مؤلفات أخرى في موضوعات شتى من أهمها: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (جزآن)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (سبعة أجزاء). كما أن له مؤلفات أخرى في الحضارة الغربية والحضارة الأميركية مثل: الفردوس الأرضي، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، و الحداثة وما بعد الحداثة، و دراسات معرفية في الحداثة الغربية.

[3]ـ منى أبو الفضل مفكرة عربية إسلامية حصلت على الدكتوراه من جامعة لندن 1977م، وأسهمت في تأسيس مدرسة المنظور الحضاري في مجال العلوم السياسية، من أهم أعمالها " الأمة القطب"،" المدخل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية"، "نحومنهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات"، كما أسست جمعية المرأة والحضارة والتي أصدرت دورية تحمل الاسم نفسه، صدر منها ثلاثة أعداد، كما نشرت عددا من البحوث الفكرية المهمة حول النظرية الاجتماعية في المجلة الأميركية للعلوم الاجتماعية باللغة الانجليزية AJIS ـ American Journal of Islamic Social Sciences.

المعرفية والمنهجية المستمدة من الرؤية الكلية المستقلة والمتفردة والتصور الحضاري الشامل من ناحية أخرى. ثم تجاوز المسلمون حضارة الغرب، وأسسوا حضارة عرفت في التاريخ الإسلامي ونسبت إلى عقيدتهم ودينهم وهي "الحضارة الإسلامية".

ثم كان اللقاء الثاني على "خوف من الغرب وفكره وعمله"، والذي تزامن مع التراجع الحضاري للعقل المسلم وإصابته بالجمود والذبول الفكري، وفقدانه لقوته النفسية وقدراته المعرفية والمنهجية الذاتية الدافعة ـ والذي تجاوز في خطورته فقدان مؤسسة الخلافة ذاتها ـ هذا مع بروز التفوق الغربي في مجال العلوم والاكتشافات العلمية، أو ما يمكن أن نسميه بـ"الأرصدة المادية للحضارة"، وتزامن ذلك ـ أيضاً ـ بالاحتلال الغربي العسكري للعالم الإسلامي المفكك سياسيّاً وفكريّاً، فكان "الاستدراج" الفكري والثقافي أداة الغالب، والاستتباع حيلة المغلوب وحالته.

بيانية العقل المسلم والغرب

تحرك العقل المسلم إزاء هذا الاتصال الثاني بالغرب حركتان: الأولى، حركة الخائف والمتوجس من "الانصهار" و"الذوبان" في نهر التفوق الغربي، **وسارت هذه الحركة في مسارين أساسيين، الأول:** تمثل في اتجاه التعبئة والتحذير للعقل المسلم من "الاستلاب" و"الغزو الفكري والثقافي" و"التغريب" كما عند رشيد رضا ومحب الدين الخطيب ومصطفى صبري وجلال آل أحمد **والمسار الثاني**: تبني دعوة "المقاومة" و"استعادة الهوية" في مقابل "الآخر" فظهرت في صورة ردود تحمل عناوين "الإسلام والمدنية"،"الدين والعلم" كما عند محمد عبده ومصطفى الغلاييني وأحمد عزت باشا أو في دعوات تجديدية كما عند محمد إقبال، **أما الحركة الثانية للعقل المسلم**، فهي حركة يبدو فيها طابع "التسليم" بتفوق الحضارة الغربية وتفوق حضارته ونهضته، وسارت هذه الحركة ـ أيضاً ـ في مسارين: **الأول،** حاول التوفيق بين عناصر الذات الأصيلة وما أنتجه الفكر الغربي من نظريات واكتشافات تحت عنوان "التوفيق" بين منجزات هذه الحضارة وبين المبادئ الإسلامية كما عند الطهطاوي، **أما المسار الثاني:** اتخذ من منهجية "النقل والاقتباس" طريقاً لاستعادة الدور والمكانة، وهو ما عرف بمسار "التغريب" ويظهر جلياً عند طه حسين وإسماعيل مظهر ونامق كمال ومدحت باشا ورضا خان.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين ظهر مسار آخر في تناول وقراءة الفكر الغربي، يقوم على **الانطلاق من الذات**، ومن استحضار القوة الدافعة الوجدانية، مع امتلاك المنهجية المعرفية الذاتية، وذلك بهدف تحقيق الاستيعاب القائم على التبصر والبصيرة الحضارية. ومن الذين أسسوا لهذه "المدرسة الحضارية" مرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي"، ومحمد باقر الصدر في "فلسفتنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء"، وعلي شريعتي في

"العودة إلى الذات"، وعلي عزت بيجوفيتش في "الإسلام بين الشرق والغرب"، ومراد هو فمان في "الإسلام كبديل"، وإسماعيل الفاروقي وزملاؤه في مشروع "إسلامية المعرفة"، وغيرهم ممن ساهموا في تأسيس قراءة معاصرة للفكر الغربي لا تقوم على "الخوف" أو "التعبئة" أو "الاستلاب" أو "التلفيق"، بل تقوم على تأسيس منظور حضاري قائم على الانفتاح على الآخر واستيعابه، انطلاقاً من الثوابت الحضارية التي قامت عليها الشخصية المسلمة، واستهدافاً لاستعادة الدور والمكانة وفقاً لهذه الثوابت الحضارية.

نتناول في ما يلي نموذجين من هذا المسار الفكري الذي لم يخضع للاستلاب أو الخوف، وإنما انطلق من امتلاء بالطاقة الحضارية الواعية في النظر المنهجي للإيديولوجيا الغربية والفكر الغربي، وهما المفكران: عبد الوهاب المسيري، ومنى أبو الفضل.

محاور نقد الأسس المعرفية للإيديولوجيا الغربية من منظور المسيري ومنى أبو الفضل:

أولاً: المدخل المنهجي لنقد الإيديولوجيا الغربية:

انشغل المسيري بالبحث في النماذج وأسسها المعرفية، وقدرتها على التشغيل والتفسير، ومثلت الظاهرة الإنسانية، والإنسان معيارية التمايز بين النماذج المعرفية وإدراك ما بينها من اختلافات، أو ما تتضمنه هي ذاتها من تناقضات تفسيرية. وقد أولى النموذج المعرفي الغربي بالبحث والنقد الداخلي [في بنائه المعرفي] والخارجي [في تداعياته وتحيزاته وقدرته التفسيرية للظاهرة الإنسانية]. والعنوان النقدي الأكبر عنده في ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية هو الإخفاق في تفسير الظاهرة الإنسانية وفي ما يلي سوف نتناول أهم جوانب ذلك النقد.

أما منى أبو الفضل فقد انشغلت بمشروع "الأنساق المتقابلة" الذي يقوم على الإدراك المعرفي لجوانب تلك الأنساق المتقابلة ومكوناتها الحضارية "فالنسق القياسي هو مثل تصور تجريدي ونموذج تحليلي تُستنبط خصائصه من واقع التقاليد الحضارية والخبرة التاريخية للكيان الاجتماعي الحضاري"[1]، وهي ترى أن هناك نمطين أو نسقين في مجال النظرية الاجتماعية، هذان النمطان هما: النموذج الثقافي الوسطي أو التوحيدي (Medium culture type)، ولكنه نموذج مضمر نظراً لتراجع حضارته ومجتمعاته عن العمل الحضاري، والنمط الثاني: النموذج الثقافي المتأرجح أو المتذبذب أو الأنسوي الطبائعي، وهو الذي ينطلق وهو النموذج الذي أبدعته الإيديولوجيا الغربية

[1]ـ منى أبو الفضل: المدخل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، القاهرة، دار السلام للنشر والتوزيع، 2013م، ص117.

الحديثة، وهو السائد والمهيمن لأن حضارته فاعلة حضوريّاً ـ بشتى الصور ـ في الواقع المعاصر.

المدخل المنهجي الذي يقدمه المسيري لنقد الإيديولوجيا الغربية هو البحث في أساسها المعرفي الذي يتجلى في النموذج المعرفي الذي انبثق عن تلك المنهجية. يحدد المسيري أولاً المقصود بالنموذج المعرفي ضمن إطار اصطلاحي لبحث النماذج المعرفية وأنماطها في تفسير الظاهرة الإنسانية فالنموذج المعرفي هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية" ينظر الإنسان من خلالها إلى الواقع، والنموذج لا يوجد جاهزاً في الواقع فهو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويُبقي بعضهم الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها... وتسمى هذه النماذج "نماذج إدراكية" لأن الإنسان يدرك الواقع من خلالها، وتسمى أيضاً "نماذج معرفية"، أي إنّها عادة ما تحتوي على بعد معرفي (كلي ونهائي). والنماذج (أو الخرائط) الإدراكية والمعرفية تولد إدراكاً مختلفاً من شخص لآخر ومن حضارة لأخرى للظاهرةِ نفسها.

ويشير المسيري إلى نتيجة مهمة بشأن النماذج المعرفية وقراراتها الحضارية والمعرفية، وهي أن هذه النماذج ليست محايدة وليست مطلقة، وبالطبع ليست صالحة لكل المجتمعات أو كل مكان، لأن هذه النماذج تحمل بذورها الجينية التحيزية لارتباط تصوراتها ومفاهيمها بالبيئة الحضارية وسياقاتها التاريخية والاجتماعية التي نشأت فيها، وهو في ذلك يطرح تلك المقولة المعرفية التي تحكم عمل النماذج وتشغيلها في تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية: "لكل نموذج بُعده المعرفي، أي إنّ خلف كل نموذج معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومُسَلَّمات وإجابات وأسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأسسه العميقة وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد: النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره، أي مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية"[1].

كما يؤكد المسيري ـ أيضاً ـ في تعريفه للنموذج فكرة "**المرجعية**" التي يستمد منها النموذج مكوناته الكلية وقيمه الحاكمة، وهي فكرة تجمع التاريخ والجغرافيا والثقافة والعقائد بدورها، فالنموذج المعرفي وفقاً لهذا المدخل الاصطلاحي المنهجي يتحيز وفقاً لمرجعيته التي ينطلق منها. وبصفة عامة يقسّم المرجعيات إلى نوعين: المرجعية النهائية (الكامنة) والمرجعية النهائية (المتجاورة)، ويضع جميع النماذج بين هاتين المرجعيتين، المرجعية الأولى: تنظر إلى العالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي،

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، 2000م، ص21.

وهذه هي المرجعيات المادية...، أما المرجعية الثانية "المتجاوزة": فهي نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهذه هي المرجعيات التوحيدية التي تؤمن بالإله الواحد المنزه.

والنموذج المادي الغربي ينتمي في مرجعيته إلى النوع الأول "المرجعية الكامنة": فهو نموذج عقلاني مادي ينطلق من رؤية مادية نفعية، قام بهَزْم العالم واقتسامه وبتدويل نموذجه وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع والإغواء أو من خلال خاصية الانتشار.

يصف المسيري النموذج المعرفي الغربي الحديث في سبعة مرتكزات معرفية، تمثل كلٌّ منها مكوناً جوهرياً لهذا النموذج إما معبراً عن سياق تاريخي حضاري، أو مؤسساً لأداة تفسيرية للظاهرة الإنسانية. ونحاول إجمال هذه المرتكزات المعرفية لهذا النموذج ـ كما طرحت ـ في ما يلي[1]:

مركز الكون كامن وليس متجاوزاً: في المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أن الإله غير موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية، فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، وجميع هذه المنظومات يجري تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب.

العالم نسق كلي: وهو مادي متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط بينهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أن لكل شيء سبباً ماديّاً وأن (أ) ستؤدي حتماً إلى (ب) دائماً وأبداً ـ إن تكررت الظروفُ نفسها.

الاندماج بين الإنسان والطبيعة: في هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كياناً مختلفاً عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعاً في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار.

العالم كله متصل واحد: حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو التوازن والحركة المطردة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلها في حالة تطور دائم وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغير (فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير جوهر واحد المادة).

نفي (تفرد) فرادة الظاهرة الإنسانية: الظاهرة الإنسانية ليست فريدة ولا هي بمستعصية على التفسير. قد تختلف الظواهر الإنسانية في درجة تركيبها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص124 ـ 125.

وفي التحليل الأخير يمكن ردها إلى القوانينِ الماديةِ نفسِها التي تحكم الطبيعة والتي تتجاوز كل الغائيات والأغراض (الدينية والدنيوية).

"الإنسان الطبيعي": وهذا المرتكز يرد الإنسان إلى النظام الطبيعي المادي الذي يصبح جزءاً لا يتجزأ منه، فالإنسان وفقاً للنموذج الغربي ـ كائن طبيعي (مادي) موجود في كليته داخل النظام الطبيعي (المادي) يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها. جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأخرى. والإنسان وفقاً لهذا المرتكز أهدافه مدمجة في الطبيعة وليست له أهداف مستقلة عنها أو فوقها بحسب القانون الطبيعي الذي يسري على كل الكائنات. والذي يفسر الإنسان في ضوئه من خلال القوانين الطبيعية.

إن الحضارة الحديثة تدور حول هذا "الإنسان الطبيعي" الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة. وفي مرحلة التقشف والثنائية الصلبة والتراكم الرأسمالي والإمبريالي ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يرشد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية. ولذلك فهو إنسان يستخدم حواسه الخمس، جسده هو أساس رؤيته للكون، وإن كان هناك أولوية لشيء فهو لجهازه الهضمي وربما عضلاته.

ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تعد المنفعة هي المعيار الأساسي، وإنما اللذة. وظهر الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده، وهو مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة ولكنها جميعاً موجهة نحو تحقيق اللذة، ولذا فبدلاً من الجسد، أصبح الجنس هو أساس رؤية الإنسان للكون[1].

إعلان "نهاية الإنسان" والانتصار للطبيعة: فالمنظومة المعرفية الغربية بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء الذي له قوانينه الخاصة. ثم سحبت الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضعته في عالم الأشياء حيث أُخضِع لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي إن المنظومة الغربية المادية الحديثة بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزية الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية. وهذه هي **الواحدية المادية:** بمعنى أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماماً للقانون المادي الصارم نفسه، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان. وكما يؤكد المسيري فهذا المنطق "هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دمشق، دار القلم، 2003م، ص37 - 38.

واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءاً من النظام الطبيعي)[1].

ولعل "العولمة" أحد تجليات تلك الواحدية الغربية، العولمة والعلمانية الشاملة مثل (النازية، الماركسية، الليبرالية، والصهيونية) والتي تكمن وراء ما يسمى "التطور أحادي الخط". ويبين المسيري في تحليل العولمة كأحد تجليات الرؤية المادية الغربية كيف أنها استمرار لتلك الرؤية وتحقيق لنموذجها المادي، فالعولمة تقوم على عمليتين أساسيتين هما: التوظيف والتنميط، الأولى: تعني توظيف كل الواقع المادي والإنساني، والثاني: يعني تنميط كل مجالات الحياة حسب الرؤية المادية الواحدية بهدف إعادة صياغة الإنسان في كل المجتمعات وكل الثقافات على نمط واحد هو النمط "المادي الأحادي".

والعولمة بذلك تهدف إلى "محو ذاكرة الشعوب التاريخية ومحو وعي الإنسان بذاته بصفته كياناً مستقلاً عن عالم الطبيعة والمادة، ويبدوأن العالم الغربي قد تبنى مفهوم العولمة ومقولات النظام العالمي الجديد حتى يصرف الناس عن الجهاد وحتى لا يتنبه الناس لاستغلاليته وسطوته وهيمنته، وهذا يعود إلى أن العالم الغربي بدأ يفقد مركزيته وثقته في نفسه، كما أن أجياله الجديدة ترفض الدخول في معارك عسكرية بسبب تراجع النزعة الجهادية لديهم وتوجههم الحاد نحو اللذة. كما أن العالم الغربي بعد المواجهة مع الشعوب المستضعفة في فيتنام وفي فلسطين، جنوب لبنان، أدرك أن المواجهة العسكرية مع شعوب العالم الثالث باهظة التكاليف، ولذا وجد أنه من الضروري الالتفاف واللجوء إلى الإغواء بدلاً من القمع فطور منظومة النظام العالمي الجديد والعولمة[2].

أما منى أبو الفضل فتؤكد أن نقد النظرية الاجتماعية المعاصرة وإعادة تركيبها يقتضيان مقاربة واستطلاع نماذج ثقافية أخرى من أجل فهم أوجه الاختلاف بين النظرية الاجتماعية التي تستند إلى النموذج الوسطى التوحيدي، والنظرية الاجتماعية السائدة [التي تنتمي إلى الإيديولوجية الغربية]. وهذا العمل النقدي يقتضي: تحديد المقولات والافتراضات والممارسات الأساسية للنظرية الاجتماعية المعاصرة كما هي في الأوساط العلمية المتقدمة، ثم النظر في كيفية ممارستها في المستويات المختلفة من البحث، وفي تأثيرها في مختلف النشاطات العلمية والفكرية المعنية بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية، حيث إن الرؤية الكلية السائدة في المجتمع في لحظة معينة تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكونة للنظرية الاجتماعية، وتعمل على بناء التخصصات وتشكيلها في ضوئها[3].

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص127.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، دمشق، دار الفكر، 2009م، ص297.

[3]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، ترجمة: عارف عطاوي، بيروت، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس، سبتمبر 1996م، ص78.

وهذا يعني أن عناصر النظرية الاجتماعية هي عناصر ثقافية بالأساس، أو نتاج لها، والثقافة ذات خصوصية مجتمعية وحضارية غير قابلة للتدويل إلا في ضوء ما يكون من تقارب في الرؤى والتصورات الكلية والمفاهيم. إلا أن ذلك لم يحدث في ما يتعلق بالإيديولوجيا الغربية المعاصرة التي انتهت إلى الانحياز إلى نموذج أحادي وفرضته على كل النماذج الأخرى، وأعلنت بدورها الإمبريالي موت كل النماذج المخالفة في التكوين والأصول والرؤى.

وتحلل منى أبو الفضل أبرز معالم النسق الغربي وكيفية تكوينه وأهم مفاهيمه، من خلال الوعي بمراحل تكوُّنه وصياغته النهائية في العصر الحديث، كما تحلل سياقات النشأة المعرفية والاجتماعية والعلمية للحضارة الغربية وإيديولوجيتها الحاكمة، والتي بدأت بالتخلص من النفوذ الكنسي ثم إلى التخلص من الآخر كله والانتفاع به إلى أقصى ما يمكن استغلاله، ثم تبلور أهم المفاهيم التي أُسِّست في هذا السياق الحضاري والإيديولوجي، وأهم الأدوات والوسائل المستخدمة لتحقيق هيمنة وإكراهات الأيدلوجية الغربية، وهذا التحليل الخطي يوضح خريطة الحضارة الغربية وإيديولوجيتها الحاكمة كما يلي:[1].

1- إن التقدم العلمي قد استخدم بداية في القضاء على"الكهنوت والنفوذ الكنسي" الذي كان يدافع عن وجهات نظر "أرسطية" أعطاها صفة كنسية، ثم استخدم المنهج العلمي بصورته هذه في فرض المذهب الوضعي العقلاني في الفكر والفلسفة في مقابل المنهج اللاهوتي الديني. كما وصل إلى المذهبية الوضعية المنطقية (positivism) عند إحدى مراحل تطوره ومنها جاءت المذهبية الطبيعية (Dialectic Materialism) عند مرحلة أخرى أعلى من العلمنة.

2- إن الفكر الغربي قد استخدم التكنولوجيا ومعطيات التقدم العلمي الصناعي كافة في مرحلة الثورة الصناعية؛ من أجل إحداث التكديس والتراكم الرأسمالي، وتحقيق فائض الإنتاج، وضحَّى في سبيل ذلك بالكثير من المقومات الإنسانية الأساسية، والأخلاقيات والمثل المتعلقة بكرامة الآدمي وحريته، من الاتجار بالعبيد وتوريدهم كسلعة إنتاجية إلى البلاد المكتشفة ـ أميركا ـ.

3- استطاعت التكنولوجيا الغربية بعد فرض السيطرة الغربية على العالم وإخضاع سائر الأمم والشعوب خارج المنظومة الغربية لها، وبعد أن تمكنت من استنزاف ثروات هذه المستعمرات، وظفت نفسها من أجل تحقيق الرفاهية المطلقة للإنسان الغربي وحده على حساب باقي بني الإنسان من كل شعوب العالم. وعمدت إلى تقديم التسهيلات الحضارية المادية له، ثم استخدمت التكنولوجيا المتطورة والأقمار الصناعية، من أجل دعم سيطرته على الكون ـ الطبيعة الذي ينتمي إلى خارج المنظومة الغربية.

[1]ـ منى أبو الفضل، طه جابر العلواني: مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، القاهرة، دار السلام، 2009م، ص35 - 36.

4- إن المفاهيم المعرفية الغربية المتمحورة حول ذاتها في إطار "المادية" و"عمليات الترشيد" و"العلمية" و"العقلية" والتوجهات "الوصولية" و"النفعية" وحركات التنافس والاستغلال كانت هي الباعث المحرك في استخدام العلم والتكنولوجيا، ذلك الاستخدام الاستغلالي الاستعماري، الذي صار قادراً على مسخ الإنسان وتشويهه واغتياله.

5- إن النظر إلى عالم ما بعد الحداثة Post-Modernism يجعلنا نتيقّن أنّ ثنائية جديدة ستقوم في هذا العالم ما بين القيم المادية النفعية ومفاهيم الوصولية والمصلحة والاستغلال تلك التي تمثلها الخلفية الفكرية الوضعية للحضارة الغربية والتي تنطلق من "لاهوت الأرض" ومن انعكاسات الفكرة العلمانية اللادينية في النظر إلى الحياة والكون والإنسان.

ثانياً- الرؤية المعرفية والأخلاقية للنموذج المعرفي الغربي

ـيقدم المسيري بعد تحليله للمرتكزات المعرفية للنموذج المادي الغربي رؤية معرفية ورؤية أخلاقية جرى سفيها تحديد أهم الأولويات المعرفية والأخلاقية للمنظومة الغربية المادية الحديثة. وتتشكل هذه الرؤية من جانبين الأول: يتصل بالبعد المعرفي الذي ترتب على الحفر في هذا النموذج المادي وإيديولوجيته المادية ليحدد فيها طبيعة العقل، الفكر، واكتساب المعرفة، واليقين، والجانب الثاني: هو الرؤية الأخلاقية والذي يتعلق بمكانة البعد الأخلاقي في هذا النموذج المادي، والقيم والمعايير الحاكمة وطبيعتها.

وفي ما يتعلق **بالرؤية المعرفية** في النموذج الغربي يرى المسيري أن عقل الإنسان ـ في هذا النموذج ـ جزء لا يتجزأ من الطبيعة والمادة، وهو قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، ويسميه "العقل المادي"، وهذا العقل: قادر على تسجيل الجوانب العامة والمشتركة فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعده على التوصل إلى قانون عام، والحقائق في طبيعتها عقلية وحسية، لذا فإنها قابلة لأن تعرف وأن تقاس في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونتعقله، وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة حسية وحسب.

العقل المادي إذاً في النموذج الغربي قادر على شيء واحد هو رصد الواقع كما هو وإعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء[1].

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي،مرجع سابق، ص129.

وفي ما يتعلق بالجانب الثاني في المنظومة الغربية المادية، **الجانب الأخلاقي** نلاحظ غياب المقدسات والغائيات التي يمكن للأخلاق أن تستمد منها معيار صوابها وخطئها ومعايير الأحكام القيمية للسلوك الإنساني الراشد، فالمنظومة المادية الغربية: لا تعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم وحسب، والقوانين الأخلاقية لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك.

ووفقاً لهذه الرؤية نجد أنه من الصعب قيام أيّ معيارية أخلاقية في هذه المنظومة المعرفية المادية لأن الواقع لا اتجاه له -في إيديولوجيا ما بعد الحداثة الغربية ـ ولأنه لا ثبات في الكون، ولأن الحقائق منفصلة عن القيمة، ولأن كل الأمور متساوية بسبب كل هذا "لا يمكن قيام أيّ معيارية أخلاقية، ولا يمكن تأسيس نظم أخلاقية عامة وإنما يمكن تأسيس اتفاقات محدودة الشرعية لا تتحدد في ضوء منظومة أخلاقية كلية وإنما في ضوء الوظيفة والنتيجة. كل ما يمكن التوصل إليه هو أخلاقيات برغماتية تأخذ شكل فلسفة القوة والهيمنة (للأقوياء) وفلسفة الإذعان والتكيف (للضعفاء)، إذا لا توجد معايير متجاوزة للإنسان، ولا يوجد وسيلة لتعريف الظلم والعدل"[1].

ـإن هذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظرياً) ولكن هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيده قيود ولا يرتبط بأي قيم (باستثناء سلم القيم والمعايير الذي يقرره هو). ومن ثم أصبح الصراع قانون الحياة الأوحد وأصبحت القوة الآلية الأساسية وربما الوحيدة لحسم كل الخلافات والإشكاليات والتناقضات. ولا شك في أن الشواهد المعاصرة تؤكد ذلك المعنى، فانتشار الحروب في العالم الآن مركزها المصدر والمخطط هو الغرب لإفناء طاقات الأمم وسهولة السيطرة على مواردها وإضعافها. وبدلاً من أن يصبح العالم مادة استعمالية لكل الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض (صاحب القوة). وبدلاً من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساساً بهذه المركزية وضرورة المحافظة عليها وفرضها على الآخرين (وهذا أمر متوقع تماماً في غياب المطلقات الأخلاقية[2].

وترى منى أبو الفضل أن فكرة الصراع مثلت قلب النموذج الغربي معرفياً وأخلاقياً، هذه الفكرة التي مثلتها الداروينية في صورتها الاجتماعية عند الغرب، حيث حاولت الأيدلوجية الغربية نقل قانون الداروينية من الطبيعي إلى الاجتماعي.

إن مصطلح [الداروينية الاجتماعية] قد استخدم منذ أوائل القرن العشرين لوصف نوع من الفكر

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص94.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص130.

الاجتماعي (في تفسير) حركة التاريخ الإنساني، كان يزعم أنه يطبق على المجتمع وعلى حركته التاريخية، المبادئ (أو القوانين) نفسها التي صاغها عالم البيولوجيا البريطاني تشارلز داروين في كتابيه: "حول أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي"، ومن قبله "بقاء الأجناس الملائمة في الصراع من أجل الحياة" (1859م). وقال هؤلاء ما دام هذا القانون الذي صاغوه بكلمتي: البقاء للأصلح، هو الذي يحكم العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة (ومنها الإنسان) فإنه قانون يصلح لتفسير العلاقات الإنسانية "داخل المجتمعات" خاصة بين الطبقات والفئات والأفراد، وأنه يصلح ـ أيضاً ـ لتفسير العلاقات بين المجتمعات والدول. وبذلك كانت الداروينية الاجتماعية (والتاريخية) أحد التبريرات الإيديولوجيا القوية التي بررت سياسات الصراع الاجتماعي والقهر الاجتماعي لطبقات بعينها أو أجناس أو طوائف على أساس أنها "لا تصلح للبقاء". كما كانت الداروينية الاجتماعية أحد التبريرات القوية للفكر الاستعماري المبتذل في القرنين التاسع عشر والعشرين[1].

وتبين منى أبو الفضل أن النسق الدارويني الذي يؤصل لفكرة الصراع الإنساني بل الكوني هو المدخل المعرفي للخطابالإيديولوجي الغربي في النظرية الاجتماعية وهو ما من شأنه أن يصيب تلك النظرية بالاضطراب في ما يتعلق بالقياس إلى الفطرة الإنسانية التي تسعى إلى الانسجام والتعايش الاجتماعي وتُعلي من قيم الوئام والانسجام البشري واللحمة والوحدة "فالنسق الدارويني نسق تطوري مفعم بأخلاقية الصراع وشريعة القوة والغلبة بوصفه مدخلاً مناسباً للخطاب المعرفي الحديث الذي شكل بنية النظرية الاجتماعية أمر يختلف تماماً عن تحديد مصادر هذا النسق وتفرعاته التي تتخطى هذه النظرية الاجتماعية عينها، إن ذلك من شأنه أن يظهر التوترات المتأصلة في الثقافة المتذبذبة [ثقافة النموذج المعرفي الغربي] هذه التوترات التي تَحُد من إمكانيات تصحيح الخلل الملازم لها، والذي يتعزز ويتفاقم ويترسخ في ممارسة النظرية الاجتماعية"[2].

إن الشفرة التطورية [التي ثبتتها الداروينية] مدخل جيد للوصول إلى العقل الحديث وإنجازاته سواء في علوم الحياة أو في العلوم الاجتماعية، ومبدأ الحياة فيه هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء. هذا هو المفهوم الذي شكل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة... وعلى نقيض التصورات الشائعة، لم يكن الفكر الدارويني هو المنشئ للحقبة الداروينية، بل تشير الشواهد المتوافرة إلى أن هذا كان مجرد تحصيل حاصل وتتويجاً لتيار كان قد أخذ مجراه بالفعل. وبتوفير الشواهد التجريبية (empirical) التي احتاج إليها من العلوم الطبيعية، زود الكشف الدارويني التيارات الفكرية التي كانت موجودة بالشرعية المطلوبة وبالمادة التي كانت تحت تصرفها. هذا ويمكن تتبع جذور هذا

[1]ـ سامي خشبة، مصطلحات فكرية، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ص285.

[2]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق ص85.

النزاع الاصطراعي في أعماق وتجاويف التقاليد التاريخية في الغرب سواء نظر إلى هذه التقاليد من خلال نسبتها إلى النزعة الإنسوية (الليبرالية) أو النزعة الإنسوية الدينية[1].

ولقد بلغت هذه الداروينية الاجتماعية ذروتها في الصيغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث إن الصراع الطبقي هو العامل المجسد للمادية التاريخية الجدلية، وهو بذلك المحرض على التغيير الاجتماعي والسبيل لخلاص الإنسانية المغتربة عن ذاتها... إن هذه الشرعة الأخلاقية تتخلل التيار السائد في العلوم الاجتماعية وتبقى الدعامة الأساسية للنظرية الاجتماعية، حيث تصبح عقيدة الهيمنة هي العقيدة الممجدة تحت معايير وتسميات مختلفة، وتُمارس هذه العقيدة وإضفاء الشرعية عليها تبعاً لذلك. ومن ثم تصبح النظرية الاجتماعية نفسها [المهيمنة] المفسر والشارح الماكر وبذلك فالمجراف لن يدعى مجرافاً، بل تبتدع عقيدة الهيمنة هذه ما يشاء من أسماء لتزييف الواقع وتلبيسه[2].

تؤكد منى أبو الفضل أيضاً ـ أن اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طياته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي تعمم على النظرية والاجتماعية المعاصرة، وجرى تعزيز ذلك بنسق من المفاهيم تُفرض على النحوالتعسفي ذاته فتقيد البحث ونطاق التركيز.كذلك فإن ثنائية استقطابية ترتكز عليها "ديناميات" الصراع والمواجهة تتمكن من قلب النظرية الاجتماعية الغربية وفي مقدمة هذه الثنائيات ثنائية: القيمة والحقيقة، والواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والممارسة، والفلسفة والعلم، والعقل والوحي، وربما كانت ثنائية الذات والموضوع أهم من هذا كله.

وقد تطورت فكرة الثنائيات وعبرت تخصصات اجتماعية وفلسفية مختلفة، ففي الفلسفة ظهرت ثنائيات أخرى مشهورة: أخلاقية تميز بين تقرير الحقائق وبين الأحكام الأخلاقية، أو القيمية، وتفسيرية تكتفي بتفسير ظواهر العالم كله، تفسيراً ثنائياً، ومعرفية تتحدث عن ثنائية وسائل المعرفة وموضوع المعرفة وفي علم النفس التحليلي أيضاً قامت ثنائية الوعي واللاوعي من ناحية وثنائية الوعي والجسد من ناحية أخرى، وفي علم الاجتماع...قامت ثنائيات كثيرة أشهرها: ثنائية الفرد والجماعة، وثنائية السلطة الدنيوية والسلطة الدينية، وثنائية الواقع المؤقت والظواهر المستمرة والأبدية. وفي علم التاريخ.. كانت أشهر الثنائيات: ثنائية المؤقت والدائم، وثنائية الأساس المادي والأساس المعنوي للتطور، وثنائية تأثير الفرد وتأثير الظروف، وثنائية الجغرافيا "المكان" والتاريخ "الزمان الإنسان" أي الثقافة والحضارة[3].

[1]ـ المرجع نفسه، ص84.

[2]ـ منى أبو الفضل: النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق، ص88.

[3]ـ سامي خشبة: مصطلحات فكرية، مرجع سابق، ص230.

ثالثاً- تحيزات النموذج المعرفي المادي

من الأفكار النقدية الأساسية التي ابتكرها المسيري لنقض الإيديولوجيا الغربية من جوهرها فكرة "التحيز"، فالفكرة الغربية بالأساس متحيزة النشأة والمقصد، كما أنها متحيزة في داخلها معرفيا لمفاهيم على حساب مفاهيم، وتصورات على حساب تصورات، ولمبادئ على حساب مبادئ، ويبدو تحيزها في مركزية المادية في نموذجها المعرفي، وتصفية ثنائية الإنسان والخالق وهاتان الفكرتان هما مبعث تحيزات هذا النموذج، الذي انطلق من "المادية الواحدية" رؤية وقانوناً مفسراً لكل الظواهر وحاكماً عليها. ويرصد المسيري أهم تحيزات النموذج المعرفي الغربي في ما يلي[1]:

1. التحيُّز للطبيعي والمادي على حساب الإنساني وغير المادي وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لمصلحة الطبيعة المادية.. وانطلق من هذا التحيُّز فكرة وحدة [أوواحدية] العلوم وهي المنهجية التي يجري عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض منطق الأشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة.

2. التحيز للعام على حساب الخاص. والافتراض السائد أنه كلما جُرِّدت الظواهر من خصوصيتها وارتفع المستوى التعميمي، ازدادت علمية ودقة [بحسب المنظومة المعرفية الغربية] ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصيتها (الإنسانية والغائية).

3. التحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللا محدود وما لا يقاس والكيفي. وترتب على ذلك أن العلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس وحده، ولذا تعرضت كل الملامح اللامحددة والمركبة والكيفية (في ظل هذه النماذج التحليلية) المادية إلى التجاهل.

4. التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس... وترتب على ذلك تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة.

5. الواحدية السببية: إن ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية، نتجت من خلال هذا التحيُّز الذي ينطوي على وجود تفسير واحد للكون ورفض أي تفسيرات أخرى، بل معاداتها. هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفض عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر.

[1]- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص134.

6. التحيز للموضوعي على حساب الذاتي، والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية، ويحول عقله صفحة بيضاء... وبذلك تتحول الظاهرة موضوع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة الإنسانية، بحيث يصبح الإنسان موضوعاً لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، يوصف ويرصد من الخارج مع إهمال الجوانب والدوافع الداخلية[1].

رابعاً: التبسيط والاختزال

المدخل النقدي الآخر للنظرية الاجتماعية المعاصرة ـ الذي قدمته منى أبو الفضل ـ هو مدخل التبسيط والاختزال حيث أسفر منطق الثنائيات عن ميل جارف للتبسيط والاختزال (Reductionism) وهو ما يوضح مسار النظرية الاجتماعية. إن انتصار الوضعية قد جرى عبر تبسيط لرؤية حصر الكون في العالم المحسوس، وقلص الحياة إلى مجرد تصور (بيولوجي).

ومن أعراض منطق المسخ والتبسيط هو "الإفراط"، وهذا الإفراط هو نفسه أحد أعراض غياب المعايير والضوابط والافتقار للاعتدال، وهي أعراض ملازمة لثقافة التأرجح [النموذج المعرفي الغربي] ويتجلى ذلك في أحد أعراضه في السهولة التي يمارس بها التقليد العلمي الغربي عملية تصنيف الحقب الزمنية lk الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وبالسهولة نفسها تجري عملية الانتقال في الثقافة المتأرجحة من الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام على طول متصل ثقافي[2].

خامساً: خصائص النموذج المعرفي الغربي

يبين المسيري أن النموذج المادي "**نموذج معادٍ للإنسان**" لأنه يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون "إن المشروع الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافراً بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان باعتباره كائنا متميزاً عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى"[3].

ويؤكد ـ أيضاً ـ "**استحالة المشروع المعرفي الحضاري الغربي**"، وهذه الاستحالة تبدو من

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي،مرجع سابق، ص137.
[2]ـ منى أبو الفضل:" ركائز الإسلام.. الرؤية الإسلامية للإنسان"، دراسة أو لية مقدمة ضمن مشروع اليونسكو، ترجمة: السيد عمر، دراسة غير منشورة، ديسمبر 1990م، ص 9-10.
[3]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص214.

الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدرّج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن المجهول سيُعرف، وأن تحكم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف، أما من الناحية العملية فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب. فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية (20 %) يستهلك ما يزيد على (80 %) من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأميركيون في السنوات المئة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه. فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته[1].

ويشير تقرير التنمية البشرية لعام 1999م الصادر عن الأمم المتحدة كشف النقاب عن أن متوسط الدخل لدى سكان العالم في الدول الأكثر ثراء يزيد 74 % ضعفاً عن معدل الدخل في البلدان الأكثر فقراً... وفي أواخر التسعينيات من القرن الماضي كان 20 % من سكان العالم يمثلون 86 % من الاستهلاك الكلي، و82 % من أسواق التصدير، ويستخدمون 74 % من خطوط الهاتف في العالم[2].

ويضيف المسيري ـ أيضاً ـ أن من علامات استحالة المشروع الحضاري الغربي ما أسماه بتكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به الحضارة الغربية حتى إنّها تطالعنا يوميّاً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقتراباً من الحقيقة ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة عن أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي مرض البحث عن المستحيل[3].

قدمت ـ أيضاً ـ الإيديولوجيا المادية الغربية "**نماذجية الانحراف**" التي تعد جوهراً أساسياً في النموذج وتالياً ضروريّاً لمقدماته السابقة، ويوضح المسيري أنه من أهم آليات تجاوز الحيز في اكتشاف "نماذجية" الظواهر الانحرافية التي تعبر عن شيء أساسي في الحضارة الغربية (لضيق

[1]ـ المرجع نفسه، ص217.
[2]ـ أنتوني غدنز: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص144.
[3]ـ عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص218.

نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف... فهل يمكن فصل المعدلات المتصاعدة للفردية عن التوجه الاستهلاكي الحاد في المجتمع الغربي الحديث؟ هل يمكن فصل كليهما عن التجربة الإمبريالية لرجل الغرب الشره حين حول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يمكن استهلاكها؟ وهل يمكن فصل الرخاء والرفاهية والتنمية المتصاعدة في العالم الغربي عن عملية النهب الكبرى و(اقتسام العالم) التي قامت بها الإمبريالية الغربية، التي ليس لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت بإنتاجه إبان الثورة الصناعية"[1].

ليست الإمبريالية أحد تجليات أو تمظهرات الإيديولوجيا الغربية، بل هي ـ على حد وصف المسيري جوهر الرؤية الغربية الحديثة، وأكثرها تصديقاً لمقولاته الأساسية في العالم أو (العلمانية الشاملة)، ويرى أن الاستراتيجية الغربية الإمبريالية سعى من خلالها الغرب إلى صيغة تمكنه من الدخول في علاقة لا تتسم بالندية مع بقية العالم، وتهدف إلى تحويل العالم كله إلى مجرد مادة استعمالية توظف لمصلحة الأقوى أو الغرب ويتحول العالم إلى مجرد أسواق للسلع الغربية ومصدر للمواد الخام الرخيصة والعمالة الرخيصة، هذه الاستراتيجية هي التي حقق الغرب من خلالها تراكمه المادي، ومن ثم لا يمكن إغفالها حين تدرس أي ظاهرة غربية حديثة. لا بد من استرجاع الإمبريالية لا على أنها مجرد ظاهرة سياسية وإنما على أنها مقولة تحليلية لمعظم الظواهر الغربية في القرن التاسع عشر[2].

لقد انتهت الإيديولوجية الغربية بعد إنهاء صراعاتها الداخلية الاجتماعية والثقافية إلى تأسيس نموذج إرشادي للعالم تفرد في مضامينه المعرفية التي شكلتها سياقاته المعرفية والاجتماعية وألغى في تلك المضامين أي أشكال معرفية أخرى واعتبر هذا النموذج هو النهائي للمجتمعات البشرية، فهذا النموذج الغربي "استبعد فيه كل الأشكال التي لم تخضع لمعاييره الصارمة. وهكذا ترك لكل تخصص في علم الاجتماع خيار وحيد: إما تبني هذا المنظور المعرفي وإمّا الاندثار. وهذا النموذج المثالي هو ـ بطبيعة الحال ـ النموذج التجريبي العلمي. وقد أدى النجاح الهائل للعلم في العصر الحديث إلى دفع هذا المنظور في المعرفة إلى مرتبة عالية بين جميع أشكال المعرفة الأخرى التي سرعان ما نظر إليها على أنها بالية، فهي ليست أكثر [في نظر هذا النموذج] من أطلال تنتمي إلى ما قبل العلم. ومن هنا اضطر الإنسان في دراسته لعالمه الاجتماعي إلى تبني هذا النموذج التجريبي قاعدة له"[3].

---

[1]ـ المرجع نفسه، ص222.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص289.

[3]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق، ص79.

ينفى المسيري أن يكون الإنسان الغربي حقق تقدمه ومعدلاته الاستهلاكية من خلال "التراكم" الإمبريالي. لقد أوهمونا ـ كما يقول المسيري ـ بأنهم أسسوا البنية التحتية في مجتمعاتهم الديمقراطية من خلال جهدهم ومن خلال نجاحهم في ترشيد عمليات الإنتاج وتنظيم إدارة المشروعات، وأن هذا هو ما أدى إلى التقدم المتواصل في مجتمعاتهم من خلال الجهد الشخصي والتراكمي الداخلي وهذا غير صحيح.

لقد كان الاستعمار هو أداة الإيديولوجيا الغربية في التنمية وتحقيق رفاه ورخاء المجتمع الغربي "فالاستعمار هو تحقيق النموذج الغربي، فالإنسان الذي يسيطر على الطبيعة ويسخرها، وليس عنده معايير يعيش عليها وكل شيء بالنسبة إليه نسبي، هو نفسه الإنسان الإمبريالي الذي يسخر آسيا وأفريقيا وشعوبها ومواردها لمصلحته، وتحويل كل شيء إلى وسيلة أو "الحوسلة"[1].

هذه الحضارة الغربية أيضاً هي إحدى ثمرات التطور الحضاري الغربي، ولكنها حضارة معادية للإنسان بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه. وهي حضارة لا تهاجم رؤية معينة ولا ديناً معيناً ولا منظومة قيمية معينة، وإنما تهاجم فكرة الرؤية والدين والقيمة. فهي تذهب إلى أن العالم تعددي بشكل مفرط لأنه لا مركز له ولا مطلقات فيه، كل الأمور فيه متساوية، ومن ثم كل الأمور نسبية، وهي حضارة تهاجم المقولات القبلية priori التي كانت تضمن وجود الإنسان كائناً مستقلاً عن الطبيعة (المادة)، لأن المقولات القبلية حتى لو وجدت في عقل الإنسان فإنها تفترض انفصاله عن عالم الطبيعة (المادة)، هذه الحضارة ـ أيضاً تدعي أنها تجاوزت الفلسفة والميتافيزيقيا، فهي حضارة إما مؤسسة على الحقائق العلمية والتجارب العلمية، أو لا تحتاج إلى أساس أصلاً؛ لأن الأساس يفترض المركز[2].

سادساً ـ إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان

اتفق كلٌّ من المسيري ومنى أبو الفضل على نتيجة معرفية في ما يتعلق بموقف النموذج المعرفي المادي من الظاهرة الإنسانية، وهو أخطر ما نتج من النموذج الغربي المادي وهذه النتيجة هي: إخفاقه في تفسير الظاهرة الإنسانية. إن مسلمات هذا النموذج من ناحية ومنطلقاته المادية الواحدية وتصوره الاختزالي لظاهرة الإنسان، ومحاولة دمج الإنسان بالعالم الطبيعي تصوراً ومعياراً وقانوناً حاكماً، جعل هذا النموذج يقع بالضرورة في هذا الإخفاق.

---

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص199.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري: "في أهمية الدرس المعرفي" في: فتحي حسن ملكاوي (محرر): نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 2000م، ص60.

ويحدد المسيري جوانب إخفاق النموذج الغربي في عدة محاور أساسية، تقوم على منطلق معرفي أساسي هو "**أن الإنسان ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية**" أما المحور الأول فيقوم على مقوله "أن عقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي"[1]، وهذا ما جاء على لسان فلاسفة وعلماء نفس غربيين، فتشومسكي ينكر تماماً أن عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء [كما يقول الماديون]، وإنما هو عقل نشيط يحوي أفكاراً كامنة فطرية، ونجده ـ أيضاً ـ يتحدث عن معجزة اللغة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي وإنما لا بُدَّ من تفسيرها في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية عند الطفل، وما يقدمه جان بياجيه في المنظومة المعرفية وتطورها عند الإنسان...كل ذلك يزيد الاعتماد على النماذج التوليدية مقابل النماذج التراكمية وهو دليل على تراجع النموذج المادي.

والمحور الثاني في إخفاق النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، يعتمد على نقض مقولة الماديين "**أن الفكر من صور المادة وأثر من آثارها**"[2]، ويطرح ـ المسيري ـ هنا عدة تساؤلات لم يُجب عنها هذا النموذج وهي: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات وأنزيمات تتحرك أم هي شيء آخر؟ وما علاقة المؤثر المادي بالاستجابة الفكرية والعاطفية؟

والمحور الثالث يقوم على إثبات مقولة "**حس الإنسان الخلقي والديني، والجمالي، وقلقه، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى**"[3] فهذا ما لا يمكن إخضاعه للتفسير المادي، ولا يمكن للقانون المادي أن يفسره، وكما ينتهي النموذج المادي بإنكار الفكر، وإنكار الكل، فهو ينكر الحس الخلقي والجمالي ويسقط الأسئلة النهائية.

والمحور النقدي الرابع يعتمد مقولة "**إخفاق المادية في تفسير إصرار الإنسان على البحث عن معنى للكون ومركزاً له**"[4]، وتزداد قضية البحث عن معنى مع ازدياد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي.

أما المحور النقدي الخامس فيرى أن "**المادية أخفقت في رسم صورة حقيقية للإنسان**"[5]،

---

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ1، القاهرة، دار الشروق، 1999م، ص79.

[2]ـ المرجع نفسه، ص79.

[3]ـ عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ1،مرجع سابق، ص79.

[4]ـ المرجع نفسه، ص80.

[5]ـ المرجع نفسه، ص80.

فالفلسفات المادية إما أنها ترسم صورة واحدية للإنسان وإمّا باعتباره شخصية صراعية أو دموية قادرة على خرق كل الحدود وعلى إعلاء إرادتها وتوظيف قوانين الحركة لحسابها، أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع للقوانين، وهذه صورة ساذجة للإنسان، لأنها تفشل في رصد تلك الجوانب النبيلة في الإنسان مثل مقدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أمه وأبيه، ومقدرته على ضبط النفس من أجل مثل عليا.

كذلك "إخفاق القانون المادي في تفسير ظاهرة الإنسان" وذلك لأنه لو استطاع ذلك القانون المادي تفسير الظاهرة الطبيعية بردها إلى عناصرها (الطبيعية المادية) الأولية فلا يمكنه رد الإنسان إلى قانون عام ولا يمكن فهم كل جوانبه ولا تفسيره كاملاً، ولا يمكن رصده بطريقة نمطية اختزالية، بل لا بُدَّ أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً بالنسبة له: إن عالم الإنسان عالم مركب، محفوف بالأسرار، أما عالم الطبيعة (الأشياء والمادة) فهو عالم أحادي بسيط إذا ما قيس بعالم الإنسان[1].

والإنسان ـ أيضاً ـ لأنه ليس ظاهرة طبيعية / مادية بسيطة، لا يدرك واقعه بشكل حسيٍّ ماديٍّ مباشر، إلا في حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل في عينيه جسم صلب. فهو ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية التي يمكن أن يرد لها في كليتها كما (يزعم الماديون)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا (كما يرى السلوكيون) فعقله ليس مجرد صفحة بيضاء أو مخ طبيعي/ مادي تتراكم عليه المعطيات المادية بل عقل يُبقي ويستبعد ويهمش ويركز، وهو مُستَقَر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزونة في الوعي واللاوعي، ولذا فهو عقل مبدع له مقدرة توليدية"[2].

تشير منى أبو الفضل إلى أن أبرز نتائج الحداثة ـ في ما يتعلق بالإنسان ـ هو التحول بمسألة القوامة والمسؤولية عن الحياة والموت من الإله إلى الإنسان. وارتبطت عملية التحول هذه بتوجهات متضاربة شتى لتأليه الإنسان تارة، وتأليه الطبيعة تارة أخرى. فكانت الصدارة مرة للنزعة الإنسانية، وأخرى للنزعة الطبيعية.

وارتبطت محصلة ذلك التضارب بفهم الأسانيد المطروحة في الأغلب الأعم. فحيثما كانت الغلبة للنزعة المادية وهي الأكثر شيوعا، كانت الطبيعة تقزم في بعدها المادي، ويُختزَل الإنسان

[1]ـ عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان.. دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2006م، ص274.
[2]ـ عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، مرجع سابق، ص276.

نفسه في بعده الجسدي، ولا يغدو هناك مبرر عقلي يذكر للقول بأولوية ذلك الكائن الحي بتركيبه الكيميائي. ويصير علم الإنسان ـ على أحسن الفروض- علما سلوكيا، حيث لا مسوغ يذكر في عالم الصيغ الهندسية المتاحة، لعدم إخضاع سلوكه وردود فعله النفسية، بوصفه كائنا بيولوجيا، لقواعد المعمل والمصحة النفسية.

ووصل الأمر حد اعتقاد بعضهم أنه قد يمكن مع تقدم العلم، تفكيك الإنسان ووضع كل جزء منه تحت المجهر، شأنه شأن كل الأشياء الطبيعية الأخرى، واستيعابه في العقل والجسد الحَمْعِيين اللّذين يتشكل منهما المجتمع، الذي يمكن تصوره هو الآخر على نحو آلي وعضوي. فهو بصرف النظر عن اقتراب معالجته، موضوع لهندسة جماهيرية، قوامها: التلاعب به والتحكم فيه، سواء في كليته، أو في مكوناته. ومع تفكيك الإنسان واستيعابه في كيان جمعي مجرد على هذا النحو، يصير المجتمع كأنّه مقبرة للإنسانية، وتتلاشى فرصة استعادة أي شيء له جوهر في الطبيعة[1].

خاتمة

أخْفَقَ النموذج المعرفي الغربي في تفسير الظاهرة الإنسانية، وهو أخْفَقَ بالأساس في تصور الإنسان وأبعاده الحقيقية، حيث جرى اختزاله في بعدٍ واحد مادي النزعة نفعي القيم والأخلاق، ومن ثم اقتربت الأدوات البحثية الغربية من التعامل الإنساني منها إلى التعامل مع الطبيعي المادي، ومع حالات التبسيط والاختزال والنظرة الأحادية المادية، ونفي النماذج المقابلة من ناحية وفرض تصورات ومفاهيم الإيديولوجيا الغربية بالقوة تارة والإغراء تارة أخرى، شُوِّه الإنسان بين رؤى مادية وطبيعية، مع غياب صورته الحقيقيّة في هذه الخريطة المعرفية الغربية التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة التي تشكلت مفاهيمها الأولى والأساسية من مبدأين أساسيين هما: المرتكز المادي، ومرتكز الإقصاء والنفي: نفي الدين كلية، إقصاء الآخر المعرفي وغير الغربي. الأمر الذي انتهى بهذه المنظومة المعرفية إلى إعلان نهاية الإنسان القيمي والأخلاقي والديني والمعنوي والانتصار للإنسان الطبيعي والمادي والنفعي وغير الأخلاقي وغير الديني.

---

[1]ـ منى أبو الفضل: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، مرجع سابق ص90.

الإيديولوجيا في تطوّراتٍ دلاليّة

أمثلة من رؤى "ديستوت" ـ "الماركسية " ـ "مانهايم"

مازن المطوري[*]

يُعتبر مفهوم الإيديولوجيا من جُملة المفاهيم الملتبسة والغامضة والمتخمة بالتحوّلات والتغيّرات. فضلاً عن ذلك، هو مفهومٌ متعدّد الاستعمالات. على المستوى المُعجمي له أكثر من حدّ وتعريف، ومن ثمَّ فقد اختلفت كلمات أهل الرأي بشأنه سلباً وايجاباً، حتّى دعت هذه الظاهرةُ الفيلسوفَ الفرنسي الراحل ميشيل فوكو(1926 - 1984م) في كتابه المعروف «نظام الخطاب» إلى تقرير أنّ مصطلح الإيديولوجيا يحمل مدلولاً لا يمكن استعماله من دون تحفّظ.

هذه المقالة للكاتب والباحث العراقي مازن المطوري تقارب الإيديولوجيا كمفهوم في نشأته ومقاصده الدلاليّة والسجال الذي دار بصدده بين فلاسفة الحداثة ومفكريها.

المحرر

شهدت الحقبة التي أعقبت الاتّحاد السوفياتي في أواخر القرن العشرين المنصرم، بروز كتابات تبشّر بزوال عصر الإيديولوجيا وانهيار السرديات الكبرى. وفي أعقاب ذلك شهدت الساحة الثقافية الإسلامية ظهور كتابات سارت على النسق الثقافي الغربي في ذم الإيديولوجيا، واعتبارها اغتراباً للذات ومحقاً للهوية الفردية، وأن طرح الدين بوصفه إيديولوجيا يمحق جوهر الدين، وأن الخلاص

---

*- باحث في الفكر الإسلامي ـ العراق.

يتمثّل في تخليص الدين من الإيديولوجيا، واعتبار الدين خياراً فردياً وتجربة إيمانية شخصية، أما الكتابات التي تنتقد الليبرالية فقد عُدّت تمظهرات إيديولوجيا!

والمفارقة في مثل تلك الدعوات وهذه الكتابات تكمن في أن مفردة الإيديولوجيا سيّالة الدلالة، متعددة الاستعمالات، فتارة تكون حيادية وأخرى غير حيادية، ومرةً سلبية وأخرى إيجابية، وثالثة جزئية وكلّية، فكيف تُختزل كلّ تلك التحولات والتغيرات والدلالات والاستعمالات في دلالة معينة، لتكون سلاحاً لتسخيف مواقف الخصوم والحكم على أفكارهم!

حتّى نستطيع الانطلاق من نقطة منهجية في ملاحقة تطوّرات دلاليّة مهمّة لمصطلح الإيديولوجيا، لا بُد لنا من الرجوع إلى تاريخ اختراع المصطلح، والوقوف عند بذوره الأوليّة.

الطوفان الفرنسي

شهدت فرنسا إبّان القرن الثامن عشر تحولات كبيرة على مستوى الأفكار والفنون والفلسفات والثقافات، فأسهم كلُّ ذلك بتقديم نمط فكري بديلاً للنمط الفكري الذي كان سائداً قبل تلك الحقبة. وقد أسهم في ذلك التحول رجالًات كثيرة من فلاسفة واجتماعيين وشعراء، وبرز اسم جان جاك روسو(1712 - 1778م) في قائمة أبرز المساهمين في ذلك.

تحدّى روسو الاعتقاد السائد وقتئذ والقاضي بالحكم على المؤسسات والممارسات الاجتماعية بمعيار العقل، حيث تمثل القدرة علىٍ التفكير العقلي طبيعة فطرية في الجنس البشري، فرأى في ذلك مبدأ ميتافيزيقياً، وفي حركة التفاف، كما قرر ديفيد هوكس، فقد أخضع روسو العقل نفسه لذات النوع من النقد الذي قام به الفلاسفة باسم العقل[1].

رأى روسو في مقاله عن أصل التفاوت بين الناس، أن العقل في الحقيقة ليس شيئاً طبيعياً، واستند في مدعاه إلى محض الطبيعة البشرية ذاتها، فقرر أن طبيعتنا الحقّة لا توجد إلا داخل أذهاننا تبعاً للتشوهات المدنية والتأثر فيها . فالواقع الخارجي ليس هو الذي يشكل وعي الإنسان كما رأى الفلاسفة الآخرون، ذلك أن المنهج التجريبي الذي يتعامل مع الذهن كشيء هو نفسه يمثل جزءاً من المشكلة التي يريد معالجتها، وانطلاقاً من ذلك، فبواسطة دراسة الطبيعة الذاتية ينمو المفهوم الافتراضي عن (الحالة الطبيعية)، والذي اتخذه روسو معياراً للحكم على المجتمع المعاصر.

وإذا نظرنا في جانب آخر نجد أن أفكار روسوقد أسهمت بغرس بذور الحركة الأدبية الفلسفية المعروفة بالرومانسية، ولقد ثار الرومانسيون على العواقب الاجتماعية والجمالية للرأسمالية

[1]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 40، ترجمة: إبراهيم فتحي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.

الصناعية الناشئة وقتئذ، ونادوا بالعودة إلى الطريق الأكثر طبيعة في العيش والتفكير. إن العقل فيما رأى الرومانسيون هو الّذي أغوى الإنسان بالتخلّي عن الحالة الطبيعية ليصير متمدناً.

وفي ظلّ هذا الجدل المحتدم والصراع الكبير بين التجريبيين والرومانسيين ومطالبات روسو إلى حصول الطوفان الفرنسي المعروف بالثورة الفرنسية، أعلن الدستور الثوري الفرنسي أنه لن يوجد بعد الآن أي طبقة للأشراف أو النبلاء، ولا أي امتيازات لمراتب اجتماعية ولا نظام اقطاعي ولا محاكم كنسية، ولا أي لقب أو ما أشبه.

واجه قرار الجمعية التأسيسية القاضي بالمساواة بين البشر جملة اعتراضات من قبل أدموند بيرك (1729 - 1797م) السياسي الإيرلندي الإنجليزي، وقد سجّل في تأملاته حول الثورة في فرنسا، أن أولئك الذين يحاولون محوالفروقات لا يصلون أبداً إلى تحقيق المساواة، فهم لا يصلون إلا إلى تغيير النظام الطبيعي للأشياء وتشويهه فهم يثقلون على صرح المجتمع بأن يضعوا في الهواء ما تتطلب صلابته البناء أن يكون على الأرض. وبذلك تتولد أولى صفات الإيديولوجيا وهي القناع الذي تتنكر وراءه المصالح الفئوية، ذلك أن مجرد تأكيد مفهوم المساواة بين البشر دون أن يصحب ذلك محاولة جعلهم متساويين في الواقع، يمثّل إيديولوجيا برجوازية.

الإيديولوجيا كعلم للأفكار

لم تسلم تأملات بيرك من النقد، وقد جاء بعض ذلك النقد من جانب ديستوت دي تراسي (1754 - 1836م) عضوالجمعية التأسيسيّة الثورية والأرستقراطي المرتد! فقد عارض ديستوت دعوةَ بيرك إلى التسوية الإنجليزية المعتدلة، وذهب إلى أن الوقت ليس وقت أنصاف الحلول، فالحاجة ماسة لثورة كاملة. وبعد سنوات ستّ من ذلك ولما كان ديستوت عضواً في مجمع فرنسا نحت لفظة الإيديولوجيا :

يجب أن تنحو باللائمة على الشرور التي عاشتها بلدنا فرنسا الجميلة على الإيديولوجيا، تلك الميتافيزيقيا الوهمية المبهمة التي تبحث بدقة عن العلل الأولى التي ينبغي أن نبني على أساسها تشريع الشعوب، بدلاً من الاقتناع بالقوانين المعروفة للقلب الإنساني وبدروس التاريخ، وهذه الأخطاء يجب أن تؤدي حتماً وقد أدت بالفعل إلى حكم رجال متعطّشين للدعاء[1].

لقد كان ديستوت من المتأثّرين بالمنهج التجريبي في المعرفة وبفلسفة الأنوار، فكان ينظر للميتافيزيقيا على أنها طفولة إنسانية، ولأجل ذلك انصبّ ولعُهُ بتقدّم المعرفة الطبيعية. فديستوت

[1]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 45.

في مباديء الإيديولوجيا متأثراً بلوك (1632 - 1704م) وكوندياك (1714 - 1780م)، رفض القول بوجود أفكار فطرية عند الإنسان، لأن الفكر كُلّه مستمد من الإحساس، وهكذا فإنه لا شيء يوجد بالنسبة إلينا إلا بواسطة الأفكار التي نملكها عنه، لأن أفكارنا هي كينونتنا بأكملها هي وجودنا نفسه. وكما هي الحال عند هوبز تخلق الأشياء الأفكار، ولكن هذه الأفكار لا تستطيع أبداً أن تكون مطابقة بالكامل للأشياء. وبدا لدستوت أن الطريق الوحيد لتجنّب الموقف الارتيابي القائل بأن المعرفة الحقة مستحيلة هو تحليل العملية التي تترجم أذهاننا بواسطتها الأشياء المادية إلى أشكال مثالية، وكان كوندياك قد فتح مجال الدراسة هذا، ولكن هذا المجال في ظل قيادة دستوت اتخذ طابع المؤسسة في قسم مجمع فرنسا الذي كان يدرس العلوم الأخلاقية والسياسية، وأطلق عليه اسم الإيديولوجيا أو علم الأفكار[1].

وهكذا ولد مصطلح الإيديولوجيا الذي سيتخذ فيما بعد صوراً دلالية متعددة سلبية وإيجابية. كان ديستوت يقصد من الإيديولوجيا ذلك التحليل للعملية التي تترجم أذهاننا بواسطتها الأشياء المادية إلى أشكال مثالية، أي هو عالم الأفكار، وهكذا نشأت الإيديولوجيا في الأصل كعلم شارح أو ما بعد علم meta- science أي كعلم للعلم، وقد ذهب إلى أنها قادرة على تفسير من أين جاءت العلوم الأخرى وعلى تقديم تسلسل أنساب علمي للفكر.. أي إن إيديولوجيا دستوت دي تراسي تتبّع الأفكار خلال الإحساسات إلى جذورها في المادة. ولكن هذا العلم يتحرك إلى ما بعد مادية كوندياك الاختزالية بتأكيد أقوى للحركة وللعملية التي خلالها يتفاعل البشر مع محيطهم المادي، وبذلك كان دستوت قادراً على قول إن الإيديولوجيا تحقق فتحاً فلسفياً خطيراً بتجاوزها التضادات القديمة بين المادة والروح وبين الأشياء والمفاهيم. لذلك فقد كان منساقاً كما يلاحظ إميت كنيدي Emmet Kennedy للسير في اتجاهين عكسيين نحو تصور مثالي النزعة للخطأ وتصور حسي النزعة للحقيقة (الصدق)[2].

ولأن ديستوت يمثل نقطة ارتكاز مهمة في فهم الإيديولوجيا في بذورها الأولى وفي دلالتها المصطلحية الحديثة، فلا ينبغي لنا الانتقال عن هذه النقطة قبل الإحاطة بكل ما يرتبط بها لما تمثّله من مرحلة تأسيس. في هذا الصدد ذكر دي بيران في العلاقة بين الإيديولوجيا والرياضيات، أن الإيديولوجيا عند ديستوت تعني علم الأفكار، في أعم معنى لهذه الكلمة، أي علم حالات الوعي، هذا الخلق الجديد للكلمة كان يهدف إلى إحلاله محلَّ سيكولوجي التي كانت معيبة لأنها تستدعي النفس..

[1]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 46.

[2]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 46.

الإيديولوجيا تحلّق إذا صحَّ الكلام فوق جميع العلوم، لأن العلوم ليس إلا أفكارنا وعلاقاتها المختلفة. هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللانهائي التنوع، المنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها بعضها ببعض عدد أكبر من طرق الاتصال.. لكن لكلّ هذه الطرق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعّب فيما بعد. هذا الاتّصال، هذه النقاط المشتركة التي يجهلها المسافرون غالباً، يأخذ الإيديولوجي على عاتقه مُهمّة أن يُعلّمها لهم بشكلٍ أساسي[1].

من هذا يبدو لنا أن الإيديولوجيا يوم ولادتها لم تكن تتضمّن أي توصيف احتقاري أو سلبي، لا تتضمن تزييفاً للواقع، ولا بلاهة، ولا ارتحالاً للذات كما يحلو لبعضهم التوصيف! وإنما كانت تعني علم الأفكار والوعي، القريب في بعض وجوهه من علم نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا)، أي إنها مفهوم محايد، يمثل نسقاً من المعتقدات والمفاهيم، ولكنها بعد ذلك، وفي زمن ليس بالبعيد، أصابت كلمة الإيديولوجيا بعض التطورات الدلالية، وأخذت جرعة سلبية، إذ ذكر عالم الاجتماع كارل مانهايم (1893 - 1947م) في الإيديولوجيا واليوتوبيا، أن نابليون (1769 - 1821م) اكتشف يوماً جماعة من الفلاسفة، السّاعين لإقامة العلوم الحضارية على قاعد انثروبولوجية وسيكولوجية، تعارض طموحاته الإمبراطورية، فأطلق عليهم باحتقار اسم (الإيديولوجيين)، وبهذا اتّخذت الكلمة معنى تحقيرياً[2].

إن الإيديولوجيا، وقبل هذه الحادثة، ويوم نشأتها الأولى على يد ديستوت، لم تكن تحظى بأهمية وجودية، ولم تكن تتضمن أيَّ قرار أو محتوى يتعلّق بقيمة المجالات المختلفة في واقع حياة الإنسان، إذ غاية ما كانت تعنيه كما أسلفنا، علم الأفكار أو نظرية في الأفكار، أما مع حادثة نابليون فقد اتّخذت بعداً اجتماعياً وجودياً تحقيرياً، أي تحقير أفكار الخصوم، ووسمه بعدم الصلاحية وغير الواقعية، ولكنه غير واقعي، كما رأى مانهايم، بالنسبة للممارسة الفعلية ومقارنة بالأمور التي تتكشّف عنها حلبة الصراع السياسي، فيكون النشاط العملي هو الطريق الوحيد الذي يوصلنا إلى الواقع، أما الأفكار الأخرى، الموسومة بالإيديولوجيا، فهي أفكار عقيمة حين يتعلّق الأمر بالممارسة الحياتية الفعلية.

لقد دعت هذه الدلالة المضافة إلى كلمة الإيديولوجيا كارل مانهايم إلى القول: إن الإيديولوجيا في معناها الحديث تحمل وجهات نظر رجال العمل السياسي، والإيديولوجيا بهذا المعنى صارت

[1]- الإيديولوجيا، وثائق من الأصول الفلسفية، ميشيل فاديه: 19، ترجمة: د. أمينة رشيد، سيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006م.

[2]- الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، كارل مانهايم: 143، ترجمة: د. محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى 1980م.

واسعة الانتشار في القرن التاسع عشر الميلادي، ولنا أن نتصور قلب المعادلة، إذ تكون مشاعر السياسي تجاه قضايا الواقع متفوقة على أنماط الفكر والحياة التأملية المدرسية. فالحقيقة هي المستمدة من الخبرة السياسية وليس من التأملات العقلية أو المعايير الدينية التي كانت سائدة في الزمان الماضي. ويبيّن هذا المثال التاريخي في الوقت نفسه أن وجهة النظر البراجماتية pragmatic كانت موجودة ضمناً في الاتهام الذي قذف به نابليون في وجه أعدائه وخصومه[1].

لكن وجهة نظر مخالفة لذلك تبنّاها ديفيد هوكس، تذهب إلى أن من الخطأ أن نرى في الصراع غير المتكافئ بين رجال الإيديولوجيا وبونابرت، رمزاً للمطالب المتناقضة للنظرية والممارسة، وحينما هاجم ديستوت وأتباعه باعتبارهم حالمين وثرثارين فهو لم يكن يرمي إلى القول إن نظرياتهم كانت مثالية خالصة لا علاقة لها بالواقع السياسي، فعلى العكس من ذلك كان يعرف أن نظرياتهم كانت وثيقة الصلة جداً بالقضايا السياسية، فإذا سُمح لهم بمتابعة أهدافهم المتعلقة بعصر سعيد فإن نابليون قد تنبأ بثورة دائمة، باضطراب هائل يستمر فيه نزع القناع عن الأفكار وإضعافها وإحلال أفكار جديدة محلّها. ويستشهد ديفيد هوكس لذلك بالتاريخ اللاحق للإيديولوجيا وعلاقاتها بالسياسية العملية [2].

أياً ما كان الأمر، وحتى لا ندخل في نزاع تأويلي لتلك الحادثة، فإن ما نريد ملاحظته هو التطور الدلالي لكلمة الإيديولوجيا في استعمال ديستوت، ومن ثم في استعمال بونابرت، وهو استعمال ظل سارياً حتى كارل ماركس (1818 - 1883م)، برغم الإضافات الدلالية الأخرى التي لحقت الإيديولوجيا .

الإيديولوجيا بثوبها الماركسي

اتخذت مفردة الإيديولوجيا مع الماركسية تطوراً دلالياً لافتاً، فالإيديولوجيا في القاموس الماركسي تعني نظاماً للمفاهيم الاجتماعية بتمظهراتها المختلفة؛ السياسية والاقتصادية والدينية، يعبرّ عن مصالح طبقة اجتماعية معينة، وتتضمن فضلاً عن ذلك، معايير سلوكية وتقويمات مناسبة. ذلك أن كارل ماركس (1818 - 1883م) وفريدريك أنجلز (1820 - 1895م)، وعلى أساس المادية التاريخية، قاما بتطوير المفهوم العلمي للإيديولوجيا استناداً لتحليل الوعي الاجتماعي الذي يمثّل انعكاساً للوجود الاجتماعي. وخلصا إلى الاعتراف بأن الإيديولوجيا في المجتمع الطبقي تكون جُماعاً للتصورات الاجتماعية لطبقة معينة، يعبرّ عن وضعها الاجتماعي والتاريخي وعن مصالحها. بمعنى أن الإيديولوجيا مع ماركس وأنجلز تتخذ في ظل المجتمع الطبقي سمةً طبقية.

[1]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 144.
[2]- الإيديولوجيا، ديفيد هوكس: 47.

قرّر ماركس وأنجلز في الإيديولوجيا الألمانية أن إنتاج الأفكار والوعي، مرتبط بشكل مباشر بالنشاط والتبادل المادي للبشر، فهو لغة الحياة الواقعية، والأمر يجري في مختلف ظواهر الإنتاج الفكري؛ السياسي والقانوني والأخلاقي والديني والفلسفي، فالناس هم الذين ينتجون أفكارهم وتمثّلاتهم، فالفكر السائد في مجتمع ما ليس شيئاً آخر سوى العلاقات المادية السائدة في ذلك المجتمع ولكن بثوب فكري، وعلى ذلك فالإيديولوجيا السائدة في كلّ مجتمع تعمل، من خلال التزييف والخداع، لقلب خصوصيات المجتمع إلى صورة غير حقيقية، فالإيديولوجيا تمثّل المبرّر الذي تستند إليه الطبقة السائدة والمسيطرة [1].

ورأينا أنه وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية السائدة، لا يجري الانطلاق في هذه الرؤية ممّا يقوله البشر ويتوهّمونه ويتصورونه، ولا مما هم عليه في أقوال الآخرين وتخيّلهم وتصورهم، وإنما يكون الانطلاق من البشر في فاعليتهم الواقعية، كما أن تطور الانعكاسات والأصداء الإيديولوجيا لهذا التطور الحياتي، يجري انطلاقاً من تطورهم الحياتي الواقعي أيضاً.

وعلى أساس ذلك فإن الأخلاق والدين والميتافيزيقيا التي تندرج كلّها في الإيديولوجيا، تفقد كلّ مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي، لأنها لا تمتلك تاريخاً من جهة، وليس لها تطوّر من جهة ثانية، وإنما الأمر على العكس من ذلك، فإن البشر الذين يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية، يقومون بعملية تحويل لفكرهم ومنتجات ذلك الفكر على السواء مع الواقع الخاص بهم، ومن ثمَّ فليس الوعي هو الذي يعيّن الحياة، بل الحياة هي التي تعيّن الوعي، ففي الوقت الذي يجري الانطلاق فيه من الوعي باعتباره الفرد الحي لاعتبار الأشياء في الطريقة السائدة يجري الانطلاق في هذه الرؤية من الأفراد الواقعيين والأحياء بالذات ويُعتبر الوعي بوصفه وعيهم هم وحدهم[2].

لقد أصحبت الإيديولوجيا، في تطورها الماركسي، سلاحاً بيد البروليتاريا ضد الطبقة المسيطرة لإزالة الأقنعة عن الدوافع الخفية لدى الخصوم. والماركسية بهذا الفعل جمعت بين التصور الجزئي والكلّي للإيديولوجيا كما سيأتي إيضاحهما، في الوقت الذي أكّدت فيه على الدور المناسب لمركز الطبقات واهتماماتها في تطور الفكر البشري.

كما أن خاصية الإيديولوجيا لكلّ طبقة من الطبقات تتحدد بحسب وضع تلك الطبقة في المجتمع، وبحسب مصالحها الطبقية الناتجة عن ذلك الوضع، وأيُّ طبقة لا تستطيع تحقيق رسالتها

[1]- الإيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس، فريدريك أنجلز: 30، ترجمة: د. فؤاد أيوب، دار دمشق.
[2]- الإيديولوجيا الألمانية: -30 31.

التاريخية والتغيير الثوري للعلاقات الاجتماعية، إلا إذا امتلكت معرفة دقيقة بالواقع الاجتماعي الذي تعيشه، وبهذا الوعي تخلق إيديولوجيا دقيقة في تصوراتها لذلك الواقع الذي يراد تغييره.

وبسبب التحول الدلالي الكبير الذي أحدثته الماركسية للفظ الإيديولوجيا وكل ذلك الصخب المصاحب، ارتبطت الإيديولوجيا في أذهان الناس بالدلالة الماركسية، وصارت ردود أفعالهم إزاء هذه المفردة مرتبطة بذلك إلى حدّ كبير، فليس من الغريب والحال هذه أن يتبادر إلى أذهان الناس عند سماع مفردة الإيديولوجيا، مفاهيمُ اليسار والثورة والتحولات العُنفية والصرامة والنزاعات الطبقية.

وعلى أيّ حال لا نريد في هذه العجالة الوقوف التفصيلي عند هذا الموضوع، بقدر ما نريد معرفة التطور الدلالي لمفردة الإيديولوجيا مع الماركسية، وفي سياق بيان التطور الدلالي للإيديولوجيا في الماركسية، يجب ألا نغفل التطورات الداخلية في ظل الماركسية نفسها لمصطلح الإيديولوجيا على يد كلّ من لينين (1870 - 1924م) وجورج لوكاش (1885 - 1971م) وغرامشي (1891 - 1937م) ولوي ألتوسير (1918 - 1990م)، ولا سيّما لوكاش الذي ذهب بدور الإيديولوجيا إلى أبعد من ماركس، حيث سعى إلى اقتلاعها من جذورها المادية التي ركّز فيها ماركس كثيراً، وتطرّف بشأن حقّانيّة البروليتاريا[1].

الإيديولوجيا في سوسيولوجيا المعرفة

في عام (1936م) نشر عالم الاجتماع المجري كارل مانهايم (1893 - 1947م) كتابه عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، وقد اتّخذت معه الإيديولوجيا تطوراً آخر، إذ رأى مانهايم أن الإيديولوجيا عبارة عن الأفكار المشوّهة التي تطلقها الطبقة الحاكمة لتحافظ على النظام الاجتماعي الحالي أو السابق، فالإيديولوجيا هي التعبير الفكري لجماعة من الجماعات.

رأى مانهايم أن الإيديولوجيا تقع في الجهة المقابلة لليوتوبيا التي تعني المثالية أو العمل من أجل المجموع، وقد فرّق مانهايم بين نحوين من الإيديولوجيا، فهناك إيديولوجيا خاصة وكلّية:

فالإيديولوجيا الخاصة هي التي تتعلق بمفهوم الأفراد وتبريراتهم للمواقف التي يتخذونها ضد أفكار خصومهم التي تُهدّد مصالحهم الخاصة، أما الكلّية فتتعلق بالتفكير السائد داخل الطبقة أو الحقبة التاريخية، كما هي حال نمط التفكير السائد عند البرجوازية أو البروليتاريا، وفي ضوء ذلك رأى في الإيديولوجيا أنها مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك، ترتبط بعضها ببعضها، وتنشأ صلات بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية[2].

[1]- التاريخ والوعي الطبقي، جورج لوكاش: 33-45، ترجمة: د. حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1982م.
[2]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 129.

وفق هذا التصور فإن المجتمعات الطبقية تنقسم بين إيديولوجيتين:

الأولى إيديولوجيا الجماعة الحاكمة التي تريد فرض تصوراتها وأفكارها على عموم المجتمع من جهة، وتبرير الوضع الراهن والدفاع عنه من جهة ثانية.

والثانية: هي إيديولوجيا الجماعات المحكومة، التي تحاول تغيير الأوضاع الراهنة لمصلحتها ومصلحة أفكارها وتصوراتها.

وبالرغم من اشتراك كلا المفهومين الجزئي والكلّي للإيديولوجيا في أنهما ينظران إلى الأفكار، إلا أن ثمّة فروقاً أساسية بينهما حسبما ذكر مانهايم:

فالتصور الجزئي للإيديولوجيا لا يُطلق اسم الإيديولوجيا إلا على جُزءٍ ما من أقوال الخصم الفكري، وذلك بالنظر إلى محتواها، أما التصور الكلّي فإنه يشك في نظرة الخصم إلى العالَم بأسرها، بما يشمل مجموعة المفاهيم التي يستخدمها.

كما أن التصور الجزئي يقوم بتحليل الأفكار استناداً للمستوى السيكولوجي المحض، خلافاً للتصور الكلّي، فإنه إذ ينسبُ إلى حقبة تاريخيةٍ عالماً فكرياً معيناً، وينسبُ لنفسه عالماً آخر، فإنه يريد بذلك الإشارة إلى أنساقٍ فكريةٍ مختلفةٍ اختلافاً أساسياً، وإلى أنماطٍ من الخبرةِ والتفسيرِ المختلفةِ وبعضها عن بعض اختلافاً كبيراً.

ومن جانب آخر، فإن التصور الجزئي يستعمل بصورة أولية سيكولوجية الاهتمامات، بينما يستخدم التصور الكلّي تحليلاً وظيفياً شكلياً، دون أيّ إشارة للدوافع، ويحصر نفسه في وصف موضوعي للاختلافات البُنيويّة في القول، التي تعمل ضمن أوضاع اجتماعية مختلفة[1].

وقد رأى مانهايم في نظرية فرنسيس بيكون (1561 - 1626م) عن الأوهام السلفَ التاريخي للتصور الجزئي للإيديولوجيا، فالقول بأن المجتمع والتقاليد من مصادر الخطأ عند الإنسان هو استباق مباشر لوجهة النظر السوسيولوجية في المعرفة.

وفيما يخص الإيديولوجيا في التصور الكلّي، فقد رأى مانهايم أن موقف عدم الثقة والذي أنجب التصور الجزئي للإيديولوجيا، لم يكن هو المنشأ في ولادة التصور الكلّي، وإنما يرجع ذلك إلى الفلسفة، فهي التي لعبت دوراً في عملية دمج اتجاهات فكرية متعددة متحركة في تصوّر كلّي للإيديولوجيا، فتطور فلسفة الوعي على المستوى الذهني، وعلى المستوى الوجودي. فضلاً عما أنتجته المدرسة التاريخية وأفكار هيجل (1770 - 1831م)، وكذلك عن العملية الاجتماعية

[1]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 130-131.

التاريخية حين حلّت الطبقة محلّ الشعب أو الأمة بوصفها حاملة للوعي المتطوّر تاريخياً، فكلُّ ذلك أسهم في ولادة التصور الكلّي للإيديولوجيا[1].

وبعد استعراضه للمراحل التي ساهمت بولادة التصور الكلّي للإيديولوجيا، قرر مانهايم قائلاً: طالما بقي المرء بعيداً عن الشك بصلاحية مركزه، وظلّ يعتبره أمراً مطلقاً، في حين يفسّر أفكار خصومه بأنها ليست سوى نتيجة للمراكز الاجتماعية التي يحتلونها، فإنه يبقى بعيداً عن اتخاذ الخطوة الحاسمة. صحيح بالطبع أنه في مثل هذه الحالة يستعمل التصور الكلّي للإيديولوجيا، لأن المرء يكون مهتماً بتحليل بنية الفكر بكاملها لدى خصومه وليس ببعض الافتراضات المعزولة المختارة، لكن بما أن المرء في حالة كهذه يكون مهتماً وحسب، بالتحليل السوسيولوجي لأفكار الخصم، فإنه لا يتجاوز أبداً صياغة محدودة جداً للنظرية أو ما أود أن أُسميّه صياغة خاصة للنظرية. وعلى النقيض من هذه الصياغة الخاصة، فإن المحلّل يستعمل الشكل العام للتصور الكلّي للإيديولوجيا، حين تتوافر له الشجاعة، فيُخضِع للتحليل الإيديولوجي ليس وجهة نظر الخصم وحسب، بل كلّ وجهات النظر بما في ذلك وجهة نظره هو [2].

وفق هذه الصياغة يكون فكر كلّ الأطراف في كلّ العصور ذا صفة إيديولوجيا كما رأى مانهايم. وبظهور هذه الصياغة العامة للتصور الكلّي للإيديولوجياتتحول النظرية الإيديولوجيا البسيطة إلى سوسيولوجيا المعرفة، فما كان سلاحاً يوماً بيد طبقة البروليتاريا، تحول إلى منهج للبحث في التاريخ والفكري والاجتماعي عموماً. فالإيديولوجيا هنا تفسير للوضع ولكن ليس تفسيراً لتجارب متجسّدة في الواقع، وإنما معرفة محرّفة لتلك التجارب تخفي الوضع الحقيقي وتؤثّر كضاغط في الفرد.

لقد سعى مانهايم في تنظيره للإيديولوجيا إلى احتواء أفكار كلّ من كارل ماركس وماكس فيبر (1864 - 1920م)، ولأجل ذلك فقد لحق الإيديولوجيا تطور دلالي مهم على يد مانهايم، ذلك أنه اعتبر الإيديولوجيا المفهوم الأساسي في علم السياسة واجتماعيات الثقافة، وعلى أساس الإيديولوجيا فصلَ مانهايم بين ما هو سياسي وما هو ثقافي. فمانهايم ومن خلال تحليله لمفهوم الإيديولوجيا، أراد الكشف عن العوامل الاجتماعية التي تفسّر وتحدّد الدعوة السياسية والنتاج الفكري، ولذا صارت الإيديولوجيا ترتبط في مفهومه بمصالح المجموعات التي تصل لمواقع السلطة السياسية.

وهكذا فقد أدرج مانهايم مفهومَي الإيديولوجيا واليوتوبيا تحت تصوّر الوعي الزائف الذي

[1]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 139.
[2]- الإيديولوجيا واليوتوبيا: 147.

يقابله الوعي الصّادق، وبالتالي فإن الشخص الذي لا يعتنق إيديولوجيا معينة بتزمّت هو المثقف المتحرر من كل انتماء طبقي، وهو الذي يصل إلى الوعي الصادق والموضوعية في الفكر والمعرفة، يعني أن المشكلة ليست في الإيديولوجيا بحدّ ذاتها وإنّما في الإيمان المتزمّت بها.

ومن اللافت ونحن نلاحق التطورات الدلالية لاصطلاح الإيديولوجيا، وسعة الاهتمام به، أن هذه المفردة لم تذكر في دائرة المعارف البريطانية (1964م) ولا في دائرة معارف شامبر (1955)، فيما اكتفت الموسوعة الإيطالية (1949م) بتقديم إيديولوجي أواخر القرن الثامن عشر الفرنسيين فحسب. إن المفارقة في ذلك تكمن في أن مثل هذه الموسوعات ودوائر المعارف، قد كتبت في فترة كانت تشهد انعقاد مؤتمرات وإصدار كتب يقوم فيها مفكّرون وسياسيون وعلماء اجتماع وحقوقيّون، تتحدّث عن الإيديولوجيا السياسية والاجتماعية والاقتصادية[1]!

أما لالاند (1876 - 1963م) في موسوعته الفلسفية فقد ذكر أربعة معانٍ لمفردة إيديولوجيا : IDÉOLOGIE

أ- علم موضوعه دراسة الأفكار ـ بالمعنى العام لظواهر الوعي- ومزاياها وقوانينها وعلاقاتها مع العلامات التي تمثّلها وخصوصاً أصلها. وهذا المعنى هو المبتكر عند ديستوت، والذي توقّفنا عنده كدلالة اصطلاحية لافتة.

ويشير لالاند إلى أن ستندال (1783 - 1842م) قد استعمل هذه المفردة في خصوص المعنى المنطقي: إن مبحثاً فكروياً هو فضيحة مشينة، فهل تعتقدون إذاً أنني لا أحسن التفكير؟.

ب- المعنى المبتذل، وهو تحليل أو نقاش فارغان لأفكار مجرّدة، لا تتطابق مع وقائع حقيقية.

ج- هي مذهب يلهم أو يبدو أنه يلهم حكومة أو حزباً.

د- هي فكر نظري يعتقد أنه يتطوّر تطوراً تجريدياً في غمار معطياته الخاصة به، لكنه في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية، ولا سيما عن وقائع اقتصادية، فكر لا يعيه ذلك الذي يبنيه، أو على الأقل لا يأخذ في حسبانه أن الوقائع هي التي تحدد فكره. وهذه الدلالة للإيديولوجيا كبيرة التداول عند الماركسية.

وذكر لالاند أن المعنى الرابع قد تمت إضافته للطبعة السادسة من موسوعته استناداً لمجموعة وثائق بعث بها مارسال، وقد نقل في هامش الموسوعة بعض تلك النصوص، ولتتميم الفائدة أنقلُ تِلكم النصوص، وهي تنتمي للدلالة الماركسية لمفردة الإيديولوجيا :

إن الفكروية هي مسار يتممه المفكر المزعوم بوعي تام، ولكنه بوعي مفسد، مزيّف. فالقوى

[1]- الإيديولوجيا، وثائق من الأصول الفلسفية: 9.

الحركية التي تحركه، تظل مجهولة، مستغلقة عليه، وإلا فما كان هذا المسار مساراً فكروياً قط. كما أنه يتخيّل قوى حركية زائفة أو مظهرية. وبما أنه مسار فكري فإنه يصف مضمونه كما يصف شكل الفكر المحض، سواء شكلَ فكره الخاص أم شكل فكر سابقه، ودون أن يدرسه أكثر في مسارٍ أبعد ومستقل عن الفكر.

تعني الفكروية مجموعة أفكار حيّة حياة مستقلة وخاضعة لقوانينها الخاصة بها وحدها. بما أن شروط الوجود المادي للبشر، البشر الذين يتواصلُ هذا المسار الفكروي في دماغهم، هي التي تحدد في التحليل الأخير مجرى هذا المسار، فإن هذه الواقعة بكاملها تظل مجهولة لديهم، وإلا فإن ذلك قد يعني نهاية كل فكروية[1].

وختاماً:

1- إن مصطلح الإيديولوجيا وتحولاته الدلالية ارتبط بشكل مباشر بالتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ولأجل ذلك صار يدل في وقت ما على موقف تقييمي معين، وفي وقت آخر على موقف تقييمي مختلف.

ومن ثمَّ فالتتبّع لحصر تعريفات المصطلح مهما كان مهماً وواسعاً، ولكنه لن يجدي نفعاً في إطار تكوين مفهوم واضح ومحدد المعالم لمصطلح الإيديولوجيا . ولعلّ أبرز العوائق التي تحول دون إعطاء تعريف جامع ومانع كما يقول المناطقة، أو متقارب وموحد إلى حدّ كبير لمصطلح الإيديولوجيا، هو الاستعمالات المتنوعة حدّ التضارب، وارتباط تلك الاستعمالات بمفاهيم أخرى من قبيل العقيدة والفكر والرأي والمذهب، والمنظومة القيمية والعملية، ورؤية العالَم والرؤية الكونية.

2- حاولنا فيما تقدم أن نقف عند ثلاث دلالات مهمة لمصطلح الإيديولوجيا في مجال العلوم السياسية والاجتماعية، ولم نكن بصدد تتبع جذور المفردة حتى يقتضي منا ذلك الغوص في عمقها اليوناني واستعمالاتها الأولى، ولأجل ذلك توقفنا عند دلالة المصطلح عند ديستوت لأهميتها في التشكّل الدلالي المعاصر للمفردة، ودلالته عند الماركسية، ثم دلالته المتطورة عند كارل مانهايم.

3- إن الليبرالية وفي ضوء ما تقدم من دلالة المصطلح عند الماركسية وعند مانهايم تندرج في جملة الإيديولوجيا، وهذا بالتحديد هو الذي أعطى لمفردة الإيديولوجيا أهمية كبرى في القرن

[1]- موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، أندريه لالاند 2: 611، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت 2008م.

العشرين. ذلك أن ظهور الدول القومية القوية في المجتمع الدولي المعاصر والتي تدين بعقائد سياسية ورؤى كونية مختلفة، ساهم في إعطاء نفوذ للإيديولوجيا ونموها. فالاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية كلاهما قد أخذا الحصة الكبيرة في المجتمع الدولي، وقد كان الصراع محتدماً بين هذين القُطبين وهما ينطلقان من إيديولوجيتين مختلفتين، فالاتحاد السوفياتي يدين بالماركسية التي تركب الصراع الطبقي وسيلة لتحقيق المجتمع الشيوعي الذي تلغى فيه الملكية الفردية بشكل تام، بينما تدين الولايات المتحدة بالليبرالية والنظام الرأسمالي وتتخذ من البرلمان وسيلة لتحقيق مجتمع رأسمالي يتميّز بالحرية الفردية المطلقة بما فيها الحرية الاقتصادية.

فالليبرالية مدرسة متكاملة التصورات، ومن ثم فهي إيديولوجيا شأنها شأن سائر الإيديولوجيات، فهي عند أصحابها مطلق ثقافي مقدّس، يعلو على كلّ المذاهب والرؤى والأفكار، وهذا شأن الإيديولوجيات. نعم فلقد أصبحت الليبرالية عند دعاتها نسقاً ثقافياً مُلزماً، لا بد من عولمته وسيادته على كلّ المجتمعات، بصرف النظر عن خصوصياتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والدينية.

4- إن الكُتّاب الذين يذمون الأدلجة، ويرونها محقاً للذات، وعماءً للبصيرة، ويصفون عصرنا بأنه عصر أُفول الإيديولوجيا والسرديات الكبرى، ويروّجون في الوقت ذاته لليبرالية والفردية، يمارسون تزييفاً للوعي والواقع من جهتين: من جهة استعمالهم لمفردة متخمة بالدلالات ولم تحظ باتفاق دلالي، ومن جهة أخرى بافتراضهم أن الليبرالية ليست إيديولوجيا، وإنما تمثّل أُفقاً فلسفياً سعى له الإنسان طوال حياته على وجه الأرض! وكأنهم يريدون القول بذلك إن الليبرالية (ميتا ـ إيديولوجيا)، أي نظرة تتجاوز الإطار الإيديولوجي!

والواقع أن المسألة لا تحتاج إلى بذل عناء كبير لإثبات أن الليبرالية مجرد إيديولوجيا، الليبرالية التي تغالط الواقع وتفرض نفسها كوعي زائف بشكل إيديولوجي.. وما أسهل أن نجد صفات الإيديولوجيا حاضرة بقوة في الليبرالية، صفات من قبيل: كونها سلاحاً، والصلابة والانتقائية والكمال، والشمولية والاستغناء عن فكر الآخر. ولكن لأن الليبرالية غدت (موضةَ) العصر، وهي في أوج بروزها وانتشارها، فإنه يصعب على الكثيرين تقبّل فكرة أنها ليست سوى إيديولوجيا.

فإذا ما تماشينا مع الأنثروبولوجيا الثقافية في اعتبار الإيديولوجيا ثقافةً، أي كلّ مظاهر النشاط والإنتاج الفكري والروحي في المجتمع، فالليبرالية بذلك تكون إيديولوجيا، أما لوتماشينا مع اصطلاح علم الاجتماع السياسي الذي يرى في الإيديولوجيا بأنها جملة الأفكار والآراء والتصورات المرتبطة بسلطة سياسية، فالليبرالية كذلك تعتبر إيديولوجيا. إذ وفق الاصطلاح الأول بما أن الليبرالية تمثّل ظاهرة فكرية وثقافية عامة مُؤطِّرة للمجتمع، وهي في الوقت ذاته الثقافة المهيمنة والتلقائية

لمجتمع ما، فإنها حينئذ تكون إيديولوجيا لا محالة وفق مقرّرات الأنثروبولوجيا الثقافية، التي تنظر للإيديولوجيا من منظارٍ الوعي الجماعي. أما وفق الاصطلاح الثاني فالأمر واضح جداً.

إن الفارق الأساس بين إيديولوجيا الشعوب الإسلامية، أنها، أي الإيديولوجيا، قائمة على معطيات دينية تنويرية، وترجع إلى مرحلة فاصلة تعطيها الدينامية والحركية والتجدّد، تلك هي زمن النبوة الذي يفصل بين عهد الجهالة والظلام والإيغال في المادة وبين عهد النبوة والنّور، أما إيديولوجيا العالَم الغربي، فهي إيديولوجيا دهريّة دنيوية تستهدف تحقيق مصالح وجملة أهداف دنيوية على مستوى الواقع الملموس فحسب، أي أهداف ترتبط بتحصيل الثروة والدخل وتطوير القدرة الشرائية.

إن القول بنهاية عصر الإيديولوجيا مقولة إيديولوجيا بامتياز، تسعى لتحقيق أهداف وتمرير أفكار معيّنة باعتبارها حقائق مطلقة وشمولية. إن قَدَر حقبة أكلت من شجرة المعرفة هو الاعتراف بأن مواقفنا من الحياة والكون ليست نتاج تعاظم معرفتنا التجريبية مطلقاً وأن أرفع المُثُل العليا الأشد تحريكاً لنا إنّما تتشكّل في الصراع مع مُثُل أخرى مختلفة وحسب، هي مقدّسة عند الآخرين، تماماً كما هي مُثلنا بالنسبة لنا[1].

5 ـ بما أن لغتنا العربية لم يكن لها حظّ الإسهام في مفردة الإيديولوجيا دلالياً واصطلاحياً، ولكن أبناء هذه اللغة لم يمتنعوا عن استعمال تلك المفردة، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه المفردة تمتلك رصيداً دلالياً واستعمالياً متعدداً ومطاطياً، يفضي إلى التشويش والإرباك في معرفة مراد وقصد المستعمل، فالأمانة العلمية والأخلاقية يقتضيان حينئذ أن يصار إلى تحديد مصطلح، واتفاق على دلالة معينة لهذه المفردة، ليكون اصطلاحاً خاصاً بأهلٍ العربية، تحدد معالمه وما يراد الإشارة به ومحمولاته السلبية أوالإيجابية، وحينئذ يكون الباحث في حلٍ من استعماله من دون مشكلة.

وأما مع عدم حصول مثل ذلك التواضع والاصطلاح، فاللازم حينئذٍ الإعراض عن استعماله في مجابهة أفكار الخصوم ووصف مواقفهم بالإيديولوجيا، لأن ذلك يوجبُ التشويش بسبب من دلالته المطاطية ومحمولاته المتكونة على مدى عقود من الزمان، ولأن استعماله والحال هذه بنفسه يعبرّ عن تزييف إيديولوجي، لأن مفردة الإيديولوجيا صارت بنفسها موضوعاً لعمليات أدلجة، واتّخذت كسلاح مشرع بوجه الخصوم الفكريين للإساءة إليهم بسبب محمولاتها السلبية في دلالة ما.

إن استثمار ضبابية المفردات وعدم الذهاب صوب تحديد مصطلحي للمراد منها في مقام الاستعمال، يكشف عن تقصّد الإيهام والتعمية، وعن سوء نيّات وأهداف غير نبيلة.

[1]- حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ديفيد هارفي: 17، ترجمة: د. محمد شيّا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت 2005، والعبارة لماكس فيبر.

الإيديولوجيا واليوتوبيا في فكر مانهايم

تأصيلات نظرية في الممارسة السياسية

محمّد أمين بن جيلالي [*]

تهدف هذه المقالة إلى عرض رؤية عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم (1893 - 1947)حول ضرورة الانتقال من الإيديولوجيا (Ideology) إلى سوسيولوجيا المعرفة بغاية بلوغ اليوتوبيا (Utopia) في التحليل العلمي للسلوك السياسي. كما تناقش مطالعات مانهايم حول المعرفة السياسية كمُوجّه أساسي لدياليكتيك النظرية والممارسة في صيرورة تُلهم المتُأمّل بتوطين المعايير الإيديولوجية والتطلعات اليوتوبية للتمييز بين الأسس العقلانية واللاّعقلانية كمرجعية لتفكيك البنية الفكرية للعلم السياسي على وجه الخصوص.

الكلمات المفتاحية: الإيديولوجيا، اليوتوبيا، النظرية، الممارسة، المعرفة السياسية، سوسيولوجيا المعرفة، الأنماط الفكرية، الدورة الابستيمولوجية، دياليكتيك العملية، علم السلوك السياسي.

المحرر

طُرحت مسألة العلاقة بين الفكر والوجود ضمن حَركية الفكر الابستيمولوجي المعاصر، انطلاقاً من ارتباط رهان تشكيل المعرفة الموضوعية بالبنية الاجتماعية والتاريخية؛ هذا الرهان تطوّر في شكل دياليكتيك بين الحقائق الجزئية النسبية المُحايثة والحقيقة الكلّية المُطلقة المتُعالية؛ فمن جهة اعتبرت الحقيقة المطلقة غير المتأثّرة بالحتمية الاجتماعية والتاريخية هي الفاعل الرئيسي في التفسير العقلاني للعالم الخارجي المتغيرّ، ومن جهة أخرى هناك تصور واقعي-وضعي يرى أنّ الفكر هو محصلة للظروف المحيطة بالذات الإنسانية. انطلق **كارل مانهايم** – باعتباره قامة ابستيمولوجية في القرن العشرين- من الفكرة الماركسية: «الفكر انعكاس للوجود المادي»، حيث افترض مقابلاً لها، وهو عدم التطابق بين الفكر (المعرفة) والوجود، الذي سمّاه في ما بعد وعياً زائفاً يعكس إيديولوجيا معيّنة

---

*- باحث وأكاديمي متخصّص في الفلسفة السياسية المعاصرة. أستاذ العلوم السياسية، جامعة بومرداس (الجزائر).

قائمة على قيم المصلحة والتبرير والتقويم، إنّ نَزْعْ هذا المُركّبالإيديولوجي ـ في تصور مانهايم ـ من جهاز الفكر هو تأسيس للمعرفة الموضوعية نظرياً، لكن إذا اختبرنا ذلك عملياً، سوف نجد أنماطاً مُتعدّدةً للمعرفة، منها المعرفة الطبيعية والاجتماعية، والمعرفة السياسية. يبدو حسب عَالِمنا أنّ العنصر الإيديولوجي حاضر بدرجة كبيرة في الفكر السياسي ومُرتبط به أشدّ الارتباط. إنّ هذا العنصَر أو المُركّب لا يوجد على مستوى التاريخ أو الطبقة الاجتماعية وحسب (كما يعتقد ماركس) لكن يتعدّى ذلك إلى الفرد الواحد داخل الجماعة الواحدة. فمعرفة كلّ فرد هي مُحصّلة للبيئة الاجتماعية والتاريخية، رغم وجود الإيديولوجيا داخل هذه المعرفة، إلاّ أنّها صادقة وصحيحة في حيّزها البيئي الضيّق. ترتيباً على السابق، برزت أنماط التفكير المتباينة عبر مراحل تاريخية مختلفة في بيئات اجتماعية غير متجانسة، سواءً على مستوى الفرد أو الطبقة أو الجماعة أو المؤسسة أو الدولة، يتمثّل ذلك الاختلاف في أشكال عديدة من الممارسات الاجتماعية والسياسية، هذه الممارسات هي موضوع دراسة مانهايم المنطلقة من أساس منهجي ونظري يَتَمظهر بصورة محدّدة في التحليل العلائقي للإيديولوجيا واليوتوبيا.

ظلّت الإيديولوجيا هاجساً مُؤرِّقاً في البحث عن بناء معرفة موضوعية مشتركة لدى مانهايم، لكن في الأخير وقع في فخّ النسبية، عندما افترض أنّ العملية التاريخية هي حقيقة مطلقة، في الوقت الذي تبدو فيه العلاقة بين العنصرين الإيديولوجي واليوتوبي في الفكر غير منفصلة في العملية التاريخية.

الإيديولوجيا واليوتوبيا: تقاطعات المفهوم وتناقضاته

حَظِي مفهوم الإيديولوجيا[1] بأهميةٍ كبيرةٍ لدى فلاسفة العلوم (دوركهايم، مانهايم، ماركس، فيبر، هابرماس)، فكثيراً ما نجد هذا المصطلح أو مفهوماً قريباً منه (اليوتوبيا مثلاً)، حاضراً حضوراً مركزياً في كتاباتهم[2]. أُسِّس فكر **مانهايم** على التحليل الإيديولوجي واليوتوبي المُقارن المتخصِّص في البحث عن الحقيقة والأمر الواقع، وهي الطريقة نفسها التي انتهجها فيما بعد، روبيرتو سيبرياني[3]، حول الإيديولوجيا واليوتوبيا، ضمن مؤلّفه: «تشكّل التمثّل الجماعي، La»

[1]- يقول ديستوت دي تراسي **Destutt De Tracy**: «يمكن أن يُسمّى هذا العلم بالإيديولوجيا، إذا كان تفكيرنا محدَّداً بموضوع دراسته، والنحو العام (**grammaire générale**) إذا كان التفكير مركَّزاً على الطرق، والمنطق إذا كانت الغاية هي نواة التفكير. مهما كان الاسم يجب أن يحتوي على الفروع الثلاثة، [...] فالإيديبولوجيا هي الاسم الشامل (**Le terme générique**)لأنّ علم الأفكار يتضمّن علم التعبير عن تلك الأفكار وعلم اشتقاقها ومصادرها». أنظر:

- **Destutt De Tracy، Éléments d' ideologie، Paris، Bebliotheque Imperiale، 1905، P1920-.**

أنظر أيضاً توظيف هذا التعريف في: كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة وتقديم محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980، ص142.

[2]- سيرغي كارا مورزا، جدلية الإيديولوجيا والعلم، ترجمة نواف القنطار، دار علاء الدين للنشر والطباعة والتوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص29.

[3]- روبيرتو سيبرياني **Roberto Cipriani**، عالم اجتماع ديني إيطالي معاصر ولد في 02 مارس 1945، بروفيسور في جامعة روما 3، رئيس المجلس الأوروبي للجمعيات الوطنية لعلم الاجتماع.

Formazione Delle Rappresentazioni Collettive، وصل سيبرياني إلى نتيجة مهمّة وهي أنّ هناك تعارضاً بين المفهومين، يأتي من حقيقة أنّ الإيديولوجيا تميل إلى إضفاء الشرعية على الوضع الراهن، في حين أنّ اليوتوبيا هي أكثر ابتكاراً ونقداً، وتهدف إلى التغيير والتغلّب على ما هو قائم.

يتّضح هذا الفهمُ الناجِزُ للفَرْق من خلال نظرةٍ خاطفةٍ على التاريخ البشري؛ فكلّ فترة في التاريخ تحتوي على أفكار تَسمو على النظام القائم. ولكن هذه الأفكار لم تكن تفعل بصفتها يوتوبيات، بل كانت إيديولوجيات مناسبةً لهذه المرحلة من الوجود طالما ظلّت مُندمجةً بشكل «عضوي» ومُتناسق مع النظرة الشاملة للعالم التي تميّزت بها تلك الفترة (أي إنّها لم توجد احتمالات ثورية). إنّ فكرة الفردوس ظلّت جزءاً لا يتجزّأُ من مجتمع العصور الوسطى لأنّ النظام الاقطاعي والكهنوتي لتلك العصور ظلّ قادراً على وضع الفردوس خارج المجتمع، في عالم يَسمو على التاريخ ويُخفّف حِدّة الجوانب الثورية فيه. لكن حين قامت جماعات معيّنة في المجتمع وحاولت أن تُجسّد هذه المعاني الفردوسية في سلوكها الفعلي، تحوّلت تلك الأفكار الإيديولوجية إلى أفكار يوتوبية[1].

الفارق الأساسي الذي يَرسُم التخوم بين الإيديولوجيا واليوتوبيا عند مانهايم هو مسألة التغيير، لأنّ الإيديولوجيا في كثير من الأحيان تكون مصدر للباثولوجيات الاجتماعية والتصلّبات السياسية والانغلاقات الدينية والانزلاقات التاريخية. هنا تتدخّل اليوتوبيا لتُغيّر الوضع السائد نحو طريق بعيد عن الأسباب المؤدّية إلى اختلالات النظام الاجتماعي.

على هذا الأساس، قام مانهايم بتنسيب (relativization) كلّ الإيديولوجيات داخل إطار سوسيولوجيا المعرفة[2]. وُفقاً له، هذا الحقل الجديد (تنسيبالإيديولوجيات) يوحي بأنّ كلّ معرفة، هي وضعية ـ نسبية، مُرتبطة بكوكبة معيّنة من الملابسات الاجتماعية ـ التاريخية (socio -historical)، فكلّ عصر يتطوّر ضمن نمط خاص من الفكر، والمقارنات بين هذه الأنماط مستحيلة، نظراً للاختلاف الجذري بين الطروحات أو، إذا جاز التعبير، نِسبويّة مُطلقة (relatively absolute)[3]. أيضاً، من جهة أخرى، في كلّ عصر هناك نزعات متضاربة تجاه التغيير نفسه[4]. من هنا يميّز مانهايم بين «الوعي

[1]- كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص248.

[2] -Donald M. Borchert، Encyclopedia Of Philosophy، Volume n 5. USA.، Thomson Gale، Second Edition، 2006، P604.

[3] - في هذا السياق يُدخل مانهايم مفهومين، كبديل، وُفقاً لنظام يتجنّب مصطلح النسبية (Relativism) لاستعادة صحّة التأكيدات في العلوم الاجتماعية: العلائقية (Relationism) والتخصيص (Particularism). أنظر:

- Iris Mandel، «Mannheim's Free-Floeting intelligensia: The Role of Closness and Distance in The Analysis of Society»، Studies in Social and Political Thought، See:www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=122-.pdf&site=412، p3132-.

[4] - Ibid، P685..

الزائف «Conscience Fausse» و«الحقيقة La réalité» و«الأمر الواقع Le réel». هدفه من هذا التمييز هو تشريح مفهومي الإيديولوجيا واليوتوبيا، وتحديد مسار طرائقي يُبرز كيف ننتقل بينهما، وما هي الطريقة المُثلى للتحرّك من الحالة الستاتيكية إلى الحالة الديناميكية، بنمط يُحقّق فائدة من التغيير الاجتماعي دون المساس بمقومات الاستقرار السياسي.

أوّلاً، الوعي الزائف؛ ظهر هذا المفهوم في أحدث أشكاله، بعد إلغاء العوامل المتعالية والدينية (Transcendantaux et Religieux)، وبداية البحث عن معيار للأمر الواقع في مجال الممارسة، خصوصاً الممارسة السياسية، في حالة تستدعي مذهب البراغماتية (Pragmatisme). لكن في المقابل إذا قورنت بصياغتها الحديثة، فينقصها الإحساس بما هو تاريخي. الفكر والوجود لا يزالان يمثّلان قطبين ثابتين منفصلين، يحمل كل منهما تجاه الآخر علاقة ستاتيكية في عالم لا يتغيّر. أمّا الآن فقد بدأ الإحساس الجديد بالتاريخ يتغلغل وأضحى مُمكناً تصوّر مفهوم ديناميكي للإيديولوجيا والأمر الواقع[1].

ثانياً، الأمر الواقع؛ أو «الوجود في حدّ ذاته، L'existence en soi» هو مشكلة فلسفية، لكن من الناحية السوسيولوجية يعيش الإنسان ضمن سياق التاريخ والمجتمع، فالذي يُحيط به هو الوجود وليس الوجود في حدّ ذاته، وعليه يدلّ المصطلح من هذه الزاوية على شكل تاريخي ملموس للوجود الاجتماعي، فالوجود هو كلّ ما هو فعّال بشكل ملموس (cencrètement effectife). بمعنى أنّه نظام اجتماعي يؤدّي وظائفه فعلياً، ولا يوجد فقط في خيال الأفراد[2].

ثالثاً، الحقيقة؛ التي تقول إنّ الكلمة نفسها أو المفهوم نفسه يعني في معظم الحالات أشياء مختلفة حين يستعمله أشخاص ذوو أوضاع مختلفة[3]. فالبحث عن الحقيقة هو افتكاك من الانحرافات الإيديولوجية واليوتوبية (Déformations idéologiques et utopiques). في لحظة التنقيب عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، تَطرح مسألة الحقيقة والواقع نفسها على المستوى البحثي. كلٌّ من المفهومين يُلحّ على ضرورة أن تُقاس كلّ فكرة بمدى تطابقها واتفاقها وانسجامها مع الواقع (toute idée doitetre jugée par son accord avec la réalite)[4]. وعليه، لتحديد الطبيعة الدقيقة للمعيار الجديد للحقيقة، بدلاً من المعيار الديني المتعالي، يجب أن نُخضع مفهوم الإيديولوجيا إلى تحليل تاريخي أكثر دقّة[5].

---

[1] - Karl Mannheim (1929)، ideologie et utopie: une introduction *à* la sociologie de la connaissance، traduit par Pauline Rollet، Réalisée par Jean-Marie Tremblay، Paris، Librairie Marcel Rivière et Cie، 2003، p5253-.

[2] -Ibid، p64.

[3] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص316.

[4] - Karl Mannheim، ideologie et utopie: une introduction *à* la sociologie de la connaissance، Op.cit، p55.

[5] - Ibid، p34.

من العرض السابق للمحطّات الإبيستيمية التي هي كأنها مناطق بِكر وحسّاسة في التعامل مع العقليات بأنماطها الإيديولوجية واليوتوبية، نستنتج أنّ الإيديولوجيا غالباً ما تحتلّ منطقة الوعي الزائف، لأنّها في الوقت ذاته، ترى الواقع والحقيقة من منظور إيديولوجي زائف، وتعتقد أنّ ذاك هو الواقع الذي يتطابق مع الفكر الصرف ولا يجوز تغييره، رغم تعبيره عن وضعية إنسانية مُبتذلة، بل بالعكس لا بدّ من التمسّك به، والالتفاف والتمركز حوله. والمسألة أعمق من ذلك، حيث يرقى أصحاب هذا المنظور بمنظورهم إلى درجة اعتباره أنّه في مستوى القدرة على تمثُّل جوهر الوجود، ولمَ لا، إلى مرتبة المماهاة بين الإيديولوجيا والروح المتعالية.

من هنا، كلّ شيء روحي يُفسّر إيديولوجياً أو يوتوبياً. لكن الخلل المنطقي يقع عندما يُجعل الوجود المتعالي وحِدّة الوعي الزائف في منزلة متساوية، على سبيل المثال التناقض بين المنطق الداخلي للدولة (السيادة) ووجودها الخارجي (السلوك)[1]. في تقديري أنّ الدولة تحمل إيديولوجيا (ليبيرالية مثلاً) تُعدُّ خلفية أساسية في توجيه سيادتها المُفترضة من خلال قيم الحرية وحقوق الإنسان، الخ. لكن في الآن نفسه، نجد هذه القيم الليبيرالية تتهاوى في مسرح السيادة الفعلية أو سلوك الدولة، وبالتالي تغدوالإيديولوجية الليبيرالية زائفة في قيمها ومبادئها، وبعيدة كلّ البعد عن معايير الحقيقة التي تَنشد واقع حياة سياسية خالية من الصراعات الطائفية والحروب الاهلية. إذا لم تُؤدِّ الإيديولوجيا وظيفة بناء واقع اجتماعي متوازن، فهي لا محالة تقوم بوظيفة تبرير هذا الواقع لمصلحة طبقة أو طائفة أو نخبة معيّنة. إنّ الواقع الزائف يولد من رحم الوعي الزائف.

لم يبْقَ سبيلٌ آخرُ من غير الانفلات والهروب من إيديولوجيا الوضع الراهن والارتحال إلى المستقبل (اليوتوبيا)[2]. بإمكان اليوتوبيا أن توفّر الملاذ بكبح غطرسة الإيديولوجيا والتحرّر من الحاضر والآني والتوجّه نحو بناء عالم مُتوهّج ومُستنير يزخر بالقيم اليوتوبية، لا نقول المثالية أو الخيالية، لكن القيم المنشودة والتي يمكن تحقيقها بدرجة عالية وإلى حدّ كبير. لكن هل يعني كلّ هذا أنّ الإيديولوجيا تتعارض مع اليوتوبيا؟

تَحضُرنا في هذا السياق، مناقشة بول ريكور لعمل مانهايم في محاضراته عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، ليوضّح جيّداً المحاولات الجادّة لحلّ التناقض الموجود بين المفهومين[3]. وهي محاضرات أُلقيت لأوّل مرّة في جامعة شيكاغو خريف عام 1975، حاول ريكور من خلالها أن يُقدّم لأوّل مرّة تحليلاً مفصّلاً لكارل مانهايم، وماكس فيبر، وكليفورد غيرتز، مُوسِّعاً مناقشاته إلى

[1]- Hannah Arendt، «Philosophy and Sociology»، Translation by Clare McMillan and Volker Meja، www.bard.edu/arendtcollection/kettler-mannhiem/arendt-eng_KnowPolitics.pdf، p199.

[2]- Ibid، p205.

[3] - Nicoval Vulpe، «Ideology، Epestemology And Work: A New Evaluation Of Karl Mannheim's Third Way» www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/97996.pdf، p123.

لوي ألتوسير ويورغن هابرماس، وتحديداً الفلاسفة الريبيين الثلاثة (ماركس، فرويد، نيتشه). عالج ريكور من خلالها موضوعيْ الإيديولوجيا واليوتوبيا منذ مانهايم في إطار مفهومي واحد. فقد كان من المُعتاد النظر إلى الإيديولوجيا على أنّها موضوع يقع ضمن اختصاص علم الاجتماع وعلم السياسة، بينما أُدرجت اليوتوبيا ضمن التاريخ أو الأدب. لكن المقابلة التي يُقيمها ريكور بين الإيديولوجيا واليوتوبيا تُعرّف الاثنين وتشير حدودهما على نحو أفضل، كما أنّها تشير الاختلاف بينهما وبين صياغات مفهومية أقدمْ، كان يجري عبرها مقابلة الإيديولوجيا مع كلٍّ من الواقع والعلم، بينما لم يُنظر إلى اليوتوبيا إلاّ باعتبارها حُلماً أو خيالاً دالاً على رغبة[1].

تَكمُن قيمة مانهايم بالنسبة لمشروع ريكور في إخفاقاته (الصفة الدائرية للإيديولوجيا ومفارقتها) بقدر كمونها في نجاحاته (مثلاً توسيعه لمفهوم الإيديولوجيا). يتمكَّن مانهايم إلى حدٍّ ما من تعويض إخفاقه في التغلّب على مُفارقة الإيديولوجيا عبر مقارنته الإيديولوجيا مع اليوتوبيا. لكن مانهايم لسوء الحظّ لم يَمضِ بالمقارنة بعيداً، كما أنّه لم يُدرك بأنّها تُقدّم بديلاً للتقابل بين الإيديولوجيا والعلم. يصف مانهايم الإيديولوجيا واليوتوبيا بأنّهما شكلان من أشكال اللاّتطابق؛ نقاط أفضلية في التعارض مع الواقع الراهن[2].

تعود محاضرات ريكور إلى مانهايم هنا، لأنّه يضعُ الإيديولوجيا واليوتوبيا في إطارٍ مشترك (اللاّواقعي واللاّعملي) دون أن يختزلَ الفروقات بينهما. الأمر الذي أدّى إلى ظهور استجابة ريكور لخطوة مانهايم الأولى[3] في دراسة المعيار، التي وجّهت تقييمه ككل. بالنسبة لمانهايم تدخل الإيديولوجيا أو اليوتوبيا على حدٍّ سواء في علاقةٍ لاتطابق مع الواقع، لكن الإيديولوجيا تُضفي الشرعية على النظام القائم بينما اليوتوبيا تُدمّره. وينتقدُ ريكور مانهايم بسبب تغليبه اليوتوبيا باعتبارها لاتطابقاً على حساب النظر إليها كقوة مُدمِّرة. ومضامين اختيار مانهايم تُصبح واضحة في مناقشته للقوى المُحرّكة الزمنية لليوتوبيا. يرى مانهايم أنّ الفترة الحديثة التي يَكتب فيها قد شهدت انحلال اليوتوبيا، نهاية اللاّتطابق وبداية عالم لم يَعُدْ في طور صيرورة. ويحاول ريكور إثبات أنّ هذا الحكم لا يعتمد فحسب على تقييمات اجتماعية وتاريخية، لكنّه مُتأصّل في إطارٍ مفهومِيّ خاص. يبدو مانهايم مشدوداً إلى طريقة في التفكير تُعرّف الواقع من منظور علميٍ ـ حتى لو لم يكن وضعياً ـ. بدلاً من تطوير أُنموذجٍ مُؤسّسٍ على التوتّر بين

[1]- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط.1، 2002، ص5-6.

[2]- المصدر نفسه، ص12-13.

[3]- ينطلق مانهايم – حسب ريكور- عبر ثلاث خطوات: الأولى، عبر دراسة المعيار (Creteriology)) تعريف فاعل لليوتوبيا، الثانية عبر دراسة الرموز (Typology))، والثالثة عبر الحركية الزمنية، الاتجاه التاريخي لدراسة الرموز. أنظر: المصدر نفسه، ص18.

الإيديولوجيا واليوتوبيا، والذي يمكن أن يفتح الأُفق أمام فهمٍ أكثر حركية للواقع، فإنّ أنموذجه يضع الإيديولوجيا أوّلاً، ثم اليوتوبيا، مقابل واقع محكوم بمعايير عقلية وعملية: الإيديولوجيا واليوتوبيا تتّسمان باللاّتطابق والانحراف عن الواقع. لأنّ مانهايم لا يُضمّن تحليله البنية الرمزية للحياة، فإنّه يعجز عن دمج الخواصّ الدائمة والايجابية. إذا كانت أفضل وظيفة للإيديولوجيا هي الدمج، أي الحفاظ على هوية شخص أو جماعة، فإنّ أفضل وظيفة لليوتوبيا هي استكشاف المُمكن. تُشكّك اليوتوبيا في ما هو قائم في الوقت الراهن، إنّها تنويع خيالي على طبيعة السلطة والعائلة والدين وما إلى ذلك. علينا أن نُجرّب احتماليات النظام الاجتماعي. لكن اليوتوبيات ليست حُلُماً وحسب، إنّها حُلم يريد أن يتحقّق. وقصد اليوتوبيا هو تغيير الوضع الراهن وتدميره. فأحد أهم الأسباب التي تجعل ريكور يُناقش سان سيمون وفوريه ـ طوباويان اشتراكيان غير ماركسيين بَذل أتباعهما جهوداً جبّارة لتحقيق ما يدعوان إليه من يوتوبيات، هو أنّهما يمثّلان هذا المنظور، أي يمثّلان نمطاً أهمله مانهايم. ولكن حتّى عندما يكون قصد اليوتوبيا تدمير الواقع، فإنّها تبقى تُحافظ على مسافة تُبعدها عن أيّ واقعٍ راهنٍ. فاليوتوبيا هي المثال الدائم، ذلك الذي نجد أنفسنا متّجهين صوْبَهُ لكنّنا لا نُدركه أبداً إدراكاً تامّاً. وريكور هنا يَبني على إحساس يُساوِرُ مانهايم دون أن يتمكّن من دمجه في نظريته، ألا وهو أنّ موت اليوتوبيا يُمكن أن يعني موت المجتمع. مجتمع دون يوتوبيا سيكون ميّتاً، إذْ إنّه سيفتقدُ أيّ مشروعٍ، أيّ أهداف مستقبلية. إذا كانت الإيديولوجيا بوصفها دمجاً واليوتوبيا بوصفها «الآخر»، المُمكن، فإنّ الإيديولوجيا هي إضفاء الشرعية على السلطة القائمة بينما تمُثّل اليوتوبيا تحدّي هذه السلطة[1].

بعد القراءة الريكورية نُلاحظ أنّه؛ بالرغم من التطرّق لمختلف النماذج، كان تركيز مانهايم في النموذج الماركسي لفهم ثنائية الإيديولوجيا واليوتوبيا هو الغالب، لسببٍ بسيط، وهو أنّ ما بعد الماركسية وفّرت نموذجاً مقابلاً (اليوتوبيا) للماركسية، الأمر الذي فتح باب المقارنة، لأنّ عند ماركس الإيديولوجيا هي أحد مكونات البنية الفوقية، والتي تقوم بتبرير وشرعنة وجود النظام السياسي (الذي يخدم الإيديولوجيا الرأسمالية)، أي المحافظة على استقرار واستمرار وضعه السائد، بالرغم من إنتاجه الدائم لأشكال الهيمنة والظلم والإفقار والحرمان والتفاوت. هنا تُؤدّي الإيديولوجيا وظيفة الدّمج التي تحدّث عنها مانهايم وعقّب عليها ريكور. لكن تنتهي هذه الوظيفة حينما تبدأ الإيديولوجيا الاشتراكية بالتطلّع إلى الشيوعية بحسب ماركس (المجتمع الطوباوي). لقد جعلت هذه الفكرة الأخيرة جُلَّ الطوباويين الاشتراكيين ومن بينهم سان سيمون، يبحثون عنعالم يوتوبي يُمكّنهم من التحرّر من البنية الاقصائية للإيديولوجيا الرأسمالية، فاليوتوبيا عندهم

[1] - المصدر نفسه، ص18-19.

هي مشروع استعادة للحقوق المَسلوبة. يبدو أنّ التأويل عند ريكور توقّف عند لحظتين أساسيتين (ماركس-مانهايم) أثبتت الشرعية الابستيمولوجية للمقارنة بين مفهومي الإيديولوجيا واليوتوبيا، والسؤال المُحيّر هو غياب وحدة الفكر والوجود (ما يدعوه مانهايم باللاّتطابق)، هذه الدعوة جعلت اليوتوبيا أمراً مُمكناً لكن ليس بالإطلاق التام، أي اعتبارها كلاًّ مطلقاً لا يمكن إدراكه بصفة كلّية، لأنّ هناك بالأساس أزمة عميقة بين الفكر والوجود.

بين الفلسفة والتجربة: نحو استيعاب معرفة الكلّ لمعرفة الجزءِ

من تمثّلات تجاوز الأزمة التي أصابت الحياة الفكرية؛ السجال الذي دار بين المعرفة التجريبية التي تدّعي الصحة (Validity) وتُبعد القضايا المتافيزيقية والفلسفية لأنّها مُختلَف عليها وليست دقيقة. والمعرفة الفلسفية التي ترتكز على المنطق كأداة للتفكير إضافة إلى الأدوات السامية كالحدس والتأمّل. يجد مانهايم حلاًّ وسطاً، بين العلم التجريبي الذي يُزوّدنا بأجوبة يقينية عن القضايا الجزئية، وبين الفلسفة التي تُفعمنا بالتأمّل في القضايا الكلّية (يُشبّه هذا الحل بافتراض منظّري المَلَكية الدستورية الذي ينصُّ على أنّ: «المَلِكُ يمَلك ولا يحكم»؛ ينبغي للفلسفة أن تتخلّى عن ادّعائها للدليل الصحيح بشكل عام، كلّ منطقة واختصاصها (في اعتقادي طبقاً للقاعدة النظرية المعكوسة: الحاكم يَحكم ولا يمَلك). أنْ نُدرك إدراكاً شاملاً يعني أن نفهم أنّ كلّ وِجهة نظرٍ هي مجالٌ محدود، من ثمّ استيعاب المحدودات. اذن، يبرز بوضوح جسر الانتقال من الإيديولوجيا إلى اليوتوبيا، عبر عدم الاكتفاء بتبنّي منظور ضيّق في الوضع الراهن، بل نسعى دائماً إلى فهم وتفسير الاستبصارات الخاصة من سياق يتزايدُ شمولاً[1].

ترتيباً على السابق، تَرتسِم في الذهن الصورة النمطية التي تفترض أنّ الإيديولوجيا تعبّر عن الحقيقة الجزئية (Partial truth)، في مُقابل اليوتوبيا التي تعكس البحث الدؤوب عن الحقيقة الكلية (Total truth). بالرغم من ذلك، نجد أنّ الإيديولوجيا في حدّ ذاتها تحمل هذه الصورة، حيث ينتصب التناقض الداخلي (Paradox) لمفهوم الإيديولوجيا، إذا تتبّعنا التحديد المانهايمي (الجزئي والكلي) للإيديولوجيا.

فالمعنى الجزئي للإيديولوجيا هو اتخاذُ موقفٍ متشكِّك تجاه الأفكار والتصوّرات التي يتقدّم بها خصمُنا، فهي تمْويهات تُخفي الطبيعة الحقيقيّة لوضعٍ لن يكون الاعتراف بحقيقته مُتّفِقاً مع مصالح هذا الخصم. أمّا المعنى الكلّيّ فهو إيديولوجيا عصرٍ ما أو إيديولوجيا جماعة تاريخية (طبقة

[1] - المصدر نفسه، ص168-169.

مثلاً)، البناء الكلّي لعقلية عصر أو جماعة[1]. يرفض مانهايم المفهوم الكليّ للإيديولوجياتجسيداً لما يعتبره ادّعاءات خاطئة، إلى حدٍّ ما، في كلّ معرفة اجتماعية، والتي اعتبرها بمنزلة بنية منظورية (perspectival)[2]، وبالتالي ينبغي لعلم السياسة بطريقة أو بأخرى أن يكون وسيطاً للصراعات الإيديولوجية لخلق توليفة (synthesis) في شكل واقعية مُشتركة، بتوفيق هادئ للصراع، وتحويله إلى تفاوض حول المصالح المتناقضة. بدلاً من ذلك، يُؤكّد مايبوم maybaume على التضاد بين الإيديولوجيات واليوتوبيات الذي طوّره مانهايم ووسّعه في شذرات من ثلاث مقالات ضمّنها بطريقة غير نسقية في كتابه، ولاسيما مقاله حول اليوتوبيا الذي يقع في نهاية الكتاب، دون المساهمة في الحدث بوصفه خلاصة لحجج تراكمية، حسب ملاحظات مانهايم نفسها. يَفترض مايبوم أنّه بالرغم من وجود مساحة مشتركة تجمع بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، أيضاً، هناك فرقٌ بين المفكّرين المقُيّدين بالانتماءات الرجعية ذوي الإيديولوجيات غير الواعية (الجاهلة)، وسيكولوجيات المصالح، أو ذوي التخطيط الماكر، والمفُكّرين المسُتقلّين الذين يملكون طاقة وبصيرة لمعرفة العالم من خلال اليوتوبيات، والذين يحوزون على قدرة للتحقّق من صحة أنفسهم في الممارسة عن طريق تنفيذ وتفعيل رؤيتهم[3].

عَطفاً على ما تقدّم به مانهايم ومايبوم، الأول حينما ركّز في وجود توافق بين المعنى الكلي للإيديولوجيا واليوتوبيا بذاتها، لأنّ الإيديولوجيا بهذا المعنى من جهة تَعكس البناء الكلّي للمجتمع، وتمَلك رؤية تطلّعية للمستقبل (بنية منظورية بتعبير مانهايم) من جهة أخرى. والثاني عندما حاول أن يُثبت التوتّر الدائم بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، وتعمّق في التحدّث عن ثنائية المفكّر الحر الذي يُوظّف اليوتوبيا في رؤيته للعالم والمفكّر المقيّد الذي يبني رؤيته على الانتماءات الضيّقة. بين ذاك وذاك، نمَيلُ مع رأي مانهايم كحل ابستيمولوجي مُقترح لتوفيق هذه الثنائيات بتوقيف حالة التوتّر والصراع بين المواقف الإيديولوجية والتطلّعات اليوتوبية، وأنسب علم يقوم بهذه المهمة ـ حسب مانهايم ـ هو علم السياسة لأنّه ينبري بمعرفة موضوعية يمكنها أن تكشف المفارقات من خلال العودة إلى البنية السياقية والمناسباتية التي تُولد فيها الظواهر السياسية والاجتماعية.

---

[1] - **Karl Mannheim، ideologie et utopie: une introduction *à* la sociologie de la connaissance، Op.cit، p23.**

[2]-يقصد مانهايم بمصطلح منظور دلالة التطلّع، والمراد منه: «المكانة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة للفرد التي يُدرِك بواسطتها الأسلوب العام لفهم الأشياء». أنظر:

- **(1936)، Idéology And Utopie: An Introduction To The Sociology Of Knowledge، Translated By Louis Wirth and Edward Shils، London، Rootledge And kegan Paul Ltd، 1997.**

[3] - **Davide Kettler and Volker Meja، «Karl Mannheim's Jewish Question»، Religions، Third Issue، 11 April 2012، P240.**

يُعدّ السياق السياسي الذي كان فيه مانهايم، بشكلٍ عام، مُهمّاً لفهم المواضيع والقضايا الخاصة بسوسيولوجيا المعرفة. فأعمال مانهايم تشكّلت نتيجة لمتوالية اجتماعية وأزمة سياسية خلال الحرب العالمية الأولى، والثورات الهنغارية بعد الحرب، والصراع بين الشيوعية والفاشية، وأسباب الحرب العالمية الثانية وثورات التغيير الاجتماعي التي مهّدت للحرب الشاملة. هناك تطورات مُهمّة ومراحل أخرى. لكن الأهم هو أنّ هذه السياقات عكست أزمات تغيير. بالرغم من أنّ المُهيمن على أعماله هو الصراع بين الرؤى التاريخية الإيديولوجية واليوتوبية للعالم، من ناحية، ومن ناحية أخرى أهمية التجديد الأخلاقي والقيمي من أجل إحداث تغيير اجتماعي تقدّمي، يكون تركيزه في التجديد الأخلاقي والقيمي؛ ورد هذا من خلال السياق الإنجليزي الذي شكّلته المسيحية الداعية إلى ضرورة الفهم الديني للمجتمع المعاصر المُتزامن مع سنة 1943. في نهاية حياته، انضمّ مانهايم إلى مجموعة من المثقّفين المسيحيين والنشطين الذين سعوا إلى خلق نظام جديد في المجتمع لوقف المدّ العلماني وإعادة بناء تجمُّع أخلاقي[1].

هذه الملابسات التاريخية والظروف الدينية أثّرت على بلورة وتشكيل اعتقاد هام عند مانهايم حول الفئات الاجتماعية، فيرى أنّ هناك اختلافاً كبيراً في وجود قدرة على تجاوز الموقف الضيّق الخاص بكلّ فئة اجتماعية، ويضع أملاً كبيراً في «المثقفين المستقلين، unattached intelligentsia» غير المُرتبطين اجتماعياً، فهو يعتقد أنّهم نخبة بينية خالية نسبياً من المصالح الطبقية. وأكّد أيضاً قوّة الفكر اليوتوبي في تماثله والإيديولوجيا، حينئذٍ يُنتج هذا الفكر صورة مُشوّهة للواقع الاجتماعي. ولكن عندما تغدُو اليوتوبيا غير متماثلة مع الإيديولوجيا، فإنّها تَحُوزُ على ديناميكية عالية في تحويل هذا الواقع إلى صورته الأصلية[2].

إنّ استجلاء العنصر الإيديولوجي واستنطاق العنصر اليوتوبي في التأمّل النظري للنماذج المثالية للتيارات الاجتماعية والسياسية السائدة (المحافظ البيروقراطي، التاريخي المُحافظ، البورجوازي الديمقراطي الليبيرالي، الشيوعي ـ الاشتراكي، الفاشية) في الممارسة السياسية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، لدليلٌ على أنّ العمل السياسي يمُكن، دونما صعوبة، أن يُحدَّد ويُعرَّف علمياً.

يَتّخذ التفكير التاريخي-السياسي أشكالاً مُتعدّدة تبعاً لتعدُّد التيارات السياسية المختلفة، وبالتالي اختلاف رؤية وفهم الأطراف التاريخية والسياسية لمشكلة العلاقة بين النظرية والممارسة

[1] - Karl Mannheim (1936)، Idéology And Utopie: An Introduction To The Sociology Of Knowledge، Op.cit، p. xxxviii.

[2] - Peter L. Berger and Thomas Luckmann، «The Sociol Construction Of Riality: A Treatise in the Sociology of Knowledge»، USA، Penguins Books، 1991، p22.

داخل علم السلوك السياسي[1]، يمُكن أنْ نَلمس هذا بوضوح من خلال تَحوّل وصراع الأنماط الفكرية الغربية المتباينة في فترات تاريخية مختلفة، وعليه انطلق مانهايم من دراسة تاريخية مَسْحِية للكشف عن أبعاد العلاقة بين النظرية والممارسة السياسية:

أوّلاً: النمط التاريخي المحافظ (Censervative Historicism)

ينزع هذا النمط باتجاه الفكر البيروقراطي الذي يميل بدوره إلى تحويل كل مشاكل السياسة إلى مشاكل إدارية. ونتيجة لذلك فإنّ غالبية الكتب عن السياسة في تاريخ علم السياسة الألماني هي في الحقيقة بحوث في الإدارة. البيروقراطية العسكرية مثلاً، في مواجهتها لحدث الثورة تلجأ إلى سَنِّ تشريعات تعسفية اعتباطية بدلاً من مواجهة الوضع السياسي على أرضيته. ذلك لأنّها تعتقد أنّ الثورة حدثٌ شاذٌ في وضع تنظيمي جيّد، وليس تعبيرٌ حيٌّ عن قوى اجتماعية أساسية، اذن العقلية البيروقراطية هي بصدد تعميم الخبرة، وإهمال الحقيقة القائلة إنّ عالم الإدارة لا يمُثّل سوى جزءاً من الواقع السياسي الكلّي. إضافة إلى المذهب البيروقراطي نشأ مذهبٌ موازٍ له هو النمط المحافظ التاريخي. وقد كان هذا المذهب خاصّاً بفئة اجتماعية تتألّف من طبقة النبلاء والطبقة البورجوازية بين المفكّرين. وقد كان هؤلاء هم الحكّام الفعليون والفكريون للبلاد. لكن كان دائماً يوجد قَدْرٌ من التوتّر بينهم وبين المحافظين البيروقراطيين. وكان هذا النمط الفكري يحمل طابع الجامعات الألمانية، ولا سيما طابع الفئة المهُيمنة من المؤرّخين ـ ولا تزال هذه العقلية حتّى اليوم تَنال الدّعم من هذه الدوائر إلى حدٍّ كبير. يتميّز المذهب التاريخي المحافظ بإدراك الميدان اللاّعقلاني (اللاّعقلانية التقليدية ما قبل الرأسمالية، واللاّعقلانية الرومنتيكية) في حياة الدولة الذي لا يمُكن السيطرة عليه من قِبل الإدارة. إنّه يعترف بوجود ميدان كبير غير منظّم، ويعتبر هذا الميدان المجال المناسب للسياسة. وفي الحقيقة يُركّز هذا المذهب اهتمامه بشكلٍ كامل تقريباً في العوامل اللاّعقلانية المتُهوّرة التي تُزوّدنا بالقاعدة الحقيقية لمزيد من التطوّر في الدولة وفي المجتمع، ويَعتبر أنّ هذه القوى تستعصي تماماً على الفهم، ولذلك فإنّ العقل البشري عاجز عن فهمها أو السيطرة عليها. وهنا لا شيء يُساعد على قَوْلبَة المستقبل سوى الغريزة الموروثة تقليدياً، والقوى الروحية التي تعمل في صمتٍ، وروح الشعب، وهي كلّها تستمدّ قواها من أعماق اللاّشعور.

لقد سبق أن عبرّ ادموند بيرك Burke الذي كان نموذجاً يُحتذى به لدى معظم المحافظين الألمان في نهاية القرن الثامن عشر، عن هذا الموقف بالكلمات المَهيبة التالية: «إنّ علم بناء دولة ديمقراطية (commonwealth) أو تجديدها أو إصلاحها، هو ككل علم تجريبي آخر، لا يمكن

[1] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص181.

تعليمه مُسبقاً، ولا يُمكن للخبرة التي تُعلّمنا ذلك العلم العملي أن تكون خبرة قصيرة». الجذور السوسيولوجية لهذه الفرضية (thesis) واضحة بشكلٍ مباشر. فقد كانت تُعبرّ عن إيديولوجية طبقة النبلاء الحاكمة في كلٍّ من ألمانيا وانجلترا، وساعدتهم في إضفاء الشرعية (Legitimatize) على تبوُّئِهم مناصب القيادة في الدولة. وعليه، يتّضح أنّ المحافظ الذي ينتمي إلى الطبقة البيروقراطية يميل إلى إخفاء المجال السياسي، بينما يرى المحافظ التاريخي الذي ينتمي إلى طبقة النبلاء الحاكمة هذا المجال بوضوح أكثر وتركيز أكبر في اعتبار أنّه مجالٌ لاعقلانيٌّ، مع أنّه يؤكّد تحديداً العوامل التقليدية في الأحداث التاريخية من خلال نفي الذوات الفاعلين[1].

إنّ العقلية البيروقراطية هي من صميم التعبيرات الإيديولوجية والعمل البيروقراطي هو أحد أشكال ممارستها، بالرغم من أنّ هذه العقلية هي الخلفية الأساسية للمذهب التاريخي المُحافظ، إلاّ أنّ هذا الأخير هو ضدّ الصرامة العقلانية للإدارة البيروقراطية. فالسياسة (نظراً وعملاً) في هذه الحالة تتأثّر بنموذجين (عقلاني ولاعقلاني) مُتصارعين، وفقاً لذلك سيهتدي الباحث إلى تفسير السياسة كعلم وكسلوك بالرجوع إليهما كمقاربات جاهزة، فهناك نموذج الفاعل العقلاني البيروقراطي الرشيد، والنموذج التاريخي الذي يستلهم أساسه من الموروث التقليدي للمجتمع، وهي نماذج استراتيجية معيّنة للمقاربة والفهم في تحليل السلوك السياسي.

ثانياً: النمط البورجوازي الديمقراطي الليبيرالي (Liberal-Democratic Bourgeois)، يُعدّ هذا النمط الخصم الرئيسي للنمط السابق، وهو الطبقة البورجوازية الديمقراطية-الليبيرالية ونظرياتها الناشئة عن العقلية الاقطاعية الارستقراطية. فقد رافق ظهور البورجوازية قيام مذهب فكري متطرّف (Intellectualism). وهذا المذهب كما يُستعمل في هذا المجال، هو نمط فكري يقوم بواحد من أمرين: فإمّا أن يَعمى عن رؤية عناصر الحياة والفكر القائمة على الإرادة والمصلحة والعواطف والنظرة الشاملة إلى الحياة، وأما إذا اعترف بوجودها فإنّه يُعاملها وكأنّها مُساوية للفكر (Intellect) ويعتقد أنّه يُمكن السيطرة عليها واخضاعها للعقل (reason). وكان هذا المذهب البورجوازي يُطالب صراحةً بسياسة علمية، واتخذ خطوات علمية لتأسيس مثل هذا الفرع من الدراسة. وكما أَوجدت البورجوازية أوّلاً المؤسسات التي يمكن أن يَجري فيها الصراع السياسي (أوّلاً البرلمان والنظام الانتخابي، وفيما بعد عُصبة الامم)، كذلك فإنّها خلقت مكانة مُنتظمة للدراسة الجديدة للسياسة. كذلك يظهر الشذوذ التنظيمي لدى المجتمع البورجوازي في نظريته الاجتماعية. إنّ المحاولة البورجوازية لفرض عَقلنة شاملة على العالم تضطرُّ أخيراً إلى التوقّف عندما تصل إلى ظواهر مُعيّنة. فهي إذ أقرّت التنافس الحر والصراع الطبقي خلقت مجالاً لاعقلانياً

[1] - المصدر نفسه، ص183-184-185.

جديداً عقيماً، لأنّ البرلمان تنظيم شكلي وعَقلنة شكلية للصراع السياسي وليس حلاً له، كذلك فإنّ النظرية البورجوازية لا تصل إلى أكثر من عَقلنة شكلية للعناصر اللاّعقلانية الأساسية. يعتقد الذهن البورجوازي حسب مانهايم أنّ هذا العلم يقعُ في ثلاثة أقسام: أ-نظرية الغايات، أي نظرية الدولة المثالية. ب-نظرية الدولة الواقعية (الوضعية). ج-«السياسة»، وصف الأسلوب الذي تتحوّل به الدولة القائمة إلى دولة كاملة. ويمُكن أن نشير إلى مثال يوضّح هذا النمط الفكري. هذا المثال هو بنية الدولة التجارية المغُلقة[1].

ثالثاً: النمط الشيوعي ـ الاشتراكي (Socialist-Communist)، خلال صراعها مع خصمها البورجوازي، اكتشفت الماركسية من جديد أنّه لا يمُكن أن توجد نظرية صَرفة في الأمور التاريخية والسياسية. وترى الماركسية أن خلف كلّ نظرية تقبع وُجهات نظر جماعية. وقد تحدّث ماركس عن ظاهرة التفكير الجماعي الذي يسير وفقاً للمصالح والأوضاع الوجودية والاجتماعية على أنّها إيديولوجيا.

يرتبط مفهوم الإيديولوجيا حتمياً بوضع اجتماعي وتاريخي مُعيّن، فمن فكّروا بأساليب اشتراكية أو شيوعية مثلاً، رأوا العنصر الإيديولوجي في تفكير خصومهم (البورجوازيين) وحدهم، بينما هم يعتبرون تفكيرهم الخاص خالياً من أيّ عيب إيديولوجي. لكن الماركسية بنفسها هي من ملاحظات نقدية؛ وبالتالي التصور الماركسي الجديد للعلاقة بين النظرية والممارسة. لقد أبرز هذا الفكر غايات المنظّر البورجوازي حسب تصور معياري للمجتمع، كان من أهم الخطوات التي اتّخذها ماركس أنّه هاجم العنصر اليوتوبي في الاشتراكية. فقد رفض منذ البداية أن يضع مجموعة شاملة من الغايات: «الشيوعية بالنسبة لنا ليست حالة ينبغي أن تُقام، وليست مثلاً أعلى يجب على الأمر الواقع أن يُكيِّف نفسه تبعاً له. إنّنا نُسمّي الشيوعية الحركة الفعلية التي تُلغي الظروف الراهنة. فالظروف التي ستسير في ظلّها هذه الحركة تنبثق من الظروف الموجودة الآن»[2]. إنّ الفكر الماركسي شبيهٌ بالفكر المحافظ في كونه لا ينكر وجود مجال لاعقلاني، ولا يحاول إخفاءه كما تفعل العقلية البيروقراطية، ولا يُعالجه بطريقة عقلانية صَرفه وكأنّه شيء عقلاني كما يفعل المفكّرون الليبيراليون-الديمقراطيون. لكنّه يتميّز عن الفكر المحافظ في كونه يتصوّر هذه اللاّعقلانية النسبية وكأنّها قابلة للفهم بواسطة أساليب جديدة للعقلنة[3].

إنّ الالتزام بحماية النزوع إلى انتاج الإيديولوجيات-التي تعتقد بالتمجيد المفُرط للماضي-

---

[1] - المصدر نفسه، ص181 وص186.

[2] - المصدر نفسه، ص188-189.

[3] - المصدر نفسه، ص190-191.

والتركيز المُوغل في العوامل التي تساهم في الاستقرار. أمّا التغيير فهو عُرضةً لإنتاج اليوتوبيات، التي تثمّن المستقبل والعوامل المؤدّية إلى التغيير[1]. الإيديولوجيات واليوتوبيات تَسير وُفقاً لما يخدم مصلحة الطبقة الحاكمة. إنّ الإيديولوجيا في هذا السياق تُشير إلى نظام الفكرة الذي يسعى إلى إخفاء الوضع الراهن من خلال تفسير الشؤون المُرتبطة بالماضي. في المقابل اليوتوبيا هي نظام من الأفكار يسعى لتجاوز الحاضر من خلال التركيز المستقبل. يجب التأكيد أيضاً أنّ تاريخ الأفكار وفقاً لماركس يأتي تبعاً للثقافة المادية اليوم[2]. يقول مانهايم: «اليوم، بعد أنْ أصبحنا واعين بكلّ التيارات وقادرين على استيعاب العملية كُلّها، والتي تُفرز الاهتمامات السياسية والنظرات السياسية الشاملة للعالم (weltanschauungen) في ضوء عملية مفهومة سوسيولوجياً، نستطيع أنْ نرى إمكانية قيام السياسة على شكل علم»[3].

في تقديري أنّ النموذج الماركسي يمكن أن نَسِمَهُ بالانفتاح، لأنّه أعاد ترتيب بَيتَه المعرفي من جديد، عندما فقد القدرة الكافية على التفسير، بذلك لم يعد هذا النموذج يُعبرّ عن إيديولوجيا، بل أصبح يمثّل نموذجاً معرفياً مُتحوّلاً ومتكيّفاً مع النمط الليبيرالي، خاصة على مستوى المفهوم، فهناك مفارقة، تبرز من خلال الحضور الابيستيمي لماركس داخل اقتراب النخبة، مثلاً، رغم أنّه المُؤسِّس الأوّل لاقتراب الطبقة الذي يحاول فهم هُموم الاشتراكيين الطبقية (الطبقة البروليتارية تحديداً). لقد جرى تحوير مفهوم الطبقة ـ بصيغة استعارية ـ من دائرته الاجتماعية والاقتصادية الماركسية إلى مفهوم النخبة الذي يقع في الدائرة السياسية الليبيرالية. من هنا، علم السياسة لا يُؤمن بالإيديولوجيا في انغلاقها على مُسلّماتها وافتراضاتها الخاصة، لكن ممكن أن يقبل الإيديولوجيا في انفتاح مبادئها ومضامينها على البنية الاجتماعية والسياسية المتغيرة.

رابعاً: الفاشية هي التيار الخامس الذي يستحقّ مكاناً بين تيارات الفكر الحديثة. وللفاشية تصوّرها الخاص بشأن العلاقات بين النظرية والممارسة. وهي على العموم لاعقلانية وتُؤمن بالنشاط الفعّال والعنيف. ترى الفاشية نفسها أنّها تُصنّف ضمن الفلسفات والنظريات السياسية اللاّعقلانية. ويَقبع في قلب نظريتها وممارستها تمجيد للعمل المباشر، وإيمان بالفعل الحاسم، وإيمان بأهمية المبادرة لدى النخبة القائدة. جوهر السياسة هنا هو التعرُّف إلى مقتضيات الساعة ثم مُعاركتها. ليست البرامج هامّة، بل المهم هو الطاعة العمياء غير المشروطة للزعيم. ليس التاريخ من صنع الجماهير، أو الأفكار، أو القوى التي تعملُ في صمتٍ، إنمّا تصنعه النخبة التي تُثبت

[1] -Donald M. Borchert، Encyclopedia Of Philosophy، Op.cit، P685.

[2] - Edmore Mutekwe، »A Critique of The Sociology of Knowledge Paradigm and its Pedagogical Implications«، Educational Research Review، November 2012، p809.

[3] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص218.

وجودها وأهميتها. وهذا يعكس لاعقلانية كاملة من نوعٍ خاص هي لاعقلانية الفعل التي تنفي حتّى تفسير التاريخ[1].

يبدو أنّ العرض السابق للتيارات الفكرية التاريخية يختزل لنا الرؤية المتنوّعة والمختلفة للعلاقة بين النظرية والممارسة السياسية، ويهتمّ بمحتوى هذه العلاقة، لكن هناك جانب آخر يتعلّق بالمنهج الذي تتفاعل من خلاله النظرية والممارسة السياسية، وهو المنهج الديالكتيكي والجدلي، يقصد مانهايم بالدياليكتيك الجدل المُنتج لنظريات جديدة والقائم على مراجعة نقدية للنظريات السابقة، فهو جدل فعّال مُبدع مُنفعل عقيم.

العلاقة الدياليكتيكية بين النظرية والممارسة السياسية:

ما يُميّز التحوّل من المعرفة الإيديولوجية إلى المعرفة اليوتوبية عند مانهايم، هو المَنحى السِرَنديبي (Serendipity؛ التسلسلي) الذي يَضعنا أمام تأمّل نظري للممارسة السياسية.

فالنظرية، هي من إنتاج عملية الصيرورة، ومكوّنات العلاقة الدياليكتيكية بين النظرية والممارسة (دافع اجتماعي للنظرية، تغيير الأمر الواقع، تفعيل النظرية، وضع جديد، مراجعة النظرية السابقة، نظرية جديدة)[2]. كان الدافع الأصلي للقيام بالبحث في مشكلة الإيديولوجيا واليوتوبيا نابعاً من الحياة السياسية ذاتها في أحدث تطوراتها[3]. لكن العائق الأساسي أمام المُنظّر في التعاطي مع هذه المشكلة هو حدّة التوتّر الموجودة بين النظرية والممارسة، فيقترح مانهايم ثلاثة مداخلٍ رئيسية يمكن أن يتّبعها المُنظّر في مهمّته التنظيرية، ثم يُشير إلى الحلِّ الأمثل للتناقض الصارخ والفراغ المعرفي الذي يطبع العلاقة بين النظرية والممارسة، بل يُعطيها وَسْم الدياليكتيكية حتّى تَقفز على العوائق الابستيمولوجية التي تواجهها.

من هنا، نَعرض لأهم المداخل المنهجية المُمكنة التي تعتمدها النظريات السياسية الحديثة[4]:

أوّلاً؛ يمكن عرض النظريات السياسية بواسطة علم للنماذج (Typology) مَفصول عن اللحظات التاريخية الحاسمة ومَقطوع الصلة بالأوضاع المَلموسة التي تنشأ فيها تلك النظريات. يُحاول هذا العلم ترتيب النظريات تسلسلياً واكتشاف مبدئاً نظرياً ليتّخذه قاعدة للتمييز فيما بينها. ويُمثّل

[1] - المصدر نفسه، ص195.
[2] - المصدر نفسه، ص188-189.
[3] - المصدر نفسه، ص226.
[4] - المصدر نفسه، ص228-230.

محاولة لعرض تعدّد وجوه الحياة على سطح مُوحّد توحيداً مُصطنعاً؛ لأنّ هناك طُرقاً مختلفة في الحياة، وأنّ السير في طريق أو في آخر منها هو بكلّ بساطة مسألة اختيار. وتبعاً لهذه الخطّة يستطيع المرء أنْ يمنح النظريات أسماء، وأن يُرفِق بها تصنيفات، ولكن هذا سيَحجب ترابطاتها الداخلية الحقيقية، لأنّ النظريات ليست في الأصل أنماطاً عامّة للحياة بل هي مجرّد تفرّعات عن أوضاع مَلموسة. قسّم فان ستال Stahl، وهو أوّل مُنظِّر ومُنظِّم للنظام الحزبي البرلماني، الاتجاهات السياسية المختلفة في زمانه إلى قسمين على أساس مبدأين نظريين هما مبدأ الشرعية ومبدأ الثورة. وليس تصنيفه مجرّد مسح للإيديولوجيات الحزبية القائمة حينذاك، بل يتضمّن تفهُّماً عميقاً له. لكن المشكلة الوحيدة هي أنّ النماذج التأمّلية النظرية لأشكال الخبرة تُفرَض فرضاً اعتباطياً وتعسفياً على الواقع السياسي.

ثانياً، يمكن عرض النظريات السياسية بأسلوب تاريخي صرف، يتمسّك تمسّكاً شديداً بالسياق التاريخي، بالتركيز في الأسباب التاريخية التي تشرح قيام النظريات السياسية، وربطها بشخصيات فذّة وأفراد مبدعين، ما يَحُولُ دون الوصول إلى استنتاجات عامّة بخصوص العملية التاريخية والاجتماعية كلّها. إنّ هذه الطريقة التاريخية تُخطىء أيضاً بالتصاقها الشديد بالأحداث المباشرة في التاريخ حتّى إنّ نتائجها لا تصلح إلاّ للأوضاع الملموسة الخاصّة التي قامت بدراستها.

ثالثاً، لكن هناك طريقة ثالثة تقف بين هاتين الطريقتين المتناقضتين المتطرّفتين. هذا الأسلوب الثالث يختار طريقاً وسطاً بين التنظيم التجريدي النظري من ناحية والحدث التاريخي المباشر من ناحية أخرى. ويقوم هذا الطريق الثالث على محاولة فهم النظريات وفهم ما يطرأ فيها من تغيّرات هامّة على ضوء ارتباطها الوثيق بالفئات الجماعية والأوضاع النموذجية الكلّية التي تنشأ فيها وتعمل في الوقت نفسه على شرحها وتفسيرها. ولا بدّ هنا من إعادة البناء الداخلي بين الفكر والوجود الاجتماعي. إنّ الفئات الاجتماعية ذات البنية الخاصّة هي التي تَصوغ النظريات المتّفقة مع مصالحها كما تراها هي في أو ضاع معيّنة. ونتيجةً لذلك يُكتَشف لكلّ وضع اجتماعي خاص نمط خاص في التفكير وإمكانات خاصّة للتوجّه والتكيّف. لكن القوى الجماعية التي تحكمها طبيعة بِنيتها تستمرّ في الوجود بعد انتهاء الفترة التي يدوم فيها الوضع التاريخي الواحد. ولهذا السبب تستطيع النظريات وإمكانات التوجّه والتكيّف أن تستمر في الوجود. ولا تشعر القوى الجماعية بالحاجة إلى نظريات جديدة وإمكانات جديدة للتوجّه والتكيّف إلاّ بعد أن تتغيّر أو ضاعها البنيوية وتحلّ محلّها بالتدرّج أوضاع بنيوية جديدة.

علم السلوك السياسي

نستهلُّ هذه الجزئية بالممارسة النقدية للسياسة عند مانهايم من خلال سؤاله: «لماذا لا يُوجد علم خاص بالسياسة؟»[1]، فالسياسة هي علم السلوك السياسي؛ لكن لن يكون كذلك ـ حسب مانهايم ـ إلاّ حين تكون البنية الأساسية للفكر مُستقلّة عن مختلف أشكال السلوك المدروسة[2]. لكن في الآن نفسه، لا يمكن التحرّر من الصعوبات القائمة بين النظرية والممارسة إلاّ بعد استيعاب الظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية لعلم السلوك السياسي ونظرياته، اذن نحن بصدد مُفارقة منطقية.

ينتقد جورج غورفيتش مَنْظُورِيَة مانهايم من هذا الجانب–وهو ما يُؤخذ على نظرية مانهايم الابستيمولوجية ـ حينما أشار غورفيتش إلى أنّ مانهايم حَصر فروع المعرفة بشكل أساسي داخل نمط واحد من المعرفة هو المعرفة السياسية المشدُودة بدورها إلى المعرفة الفلسفية[3]. لكن هل يمكن اعتبار هذا النقد الغورفيتشي مُؤسّساً؟ لأنّه فعلاً، كثيراً ما نجد الحضور الكاسح للمعرفة السياسية داخل المعارف الإنسانية، حتّى في العلوم التكنولوجية والتقنية؟ أصبحت المعرفة السياسية بديلاً لعلم الاجتماع: المفكرون والمثقّفون السياسيون هم الذين يُشكّلون البناء الاجتماعي. لكن ممكن أن يصنع البناء الاجتماعي بنفسه البنية الفكرية للمفكرين والمثقفين السياسيين، في اتجاه عكسي.

على الرّغم من أسئلة مانهايم، إلاّ أنّه، ممّا لا شكّ فيه، قد أنجزت حركة توليفية، وهذه الحركة هي «ضرورية في حدّ ذاتها، «An und für sich nötig ist». وكنتيجة لذلك عرض مانهايم مفهوم المثقف غير المُرتبط اجتماعياً، بعيداً عن الإيديولوجيا واليوتوبيا، بالرغم من ذلك فإنّ الحقل الاجتماعي يظلّ مُختبراً أوّلياً لإمكانات المثقّف لتمهيد الطريق نحو السياسة كعلم من خلال علم الاجتماع المعرفة[4].

لكن موازاةً لذلك، يتساءل مانهايم: لماذا لم نُشاهد حتّى الآن ظهور ونمو علم في السياسة ـ وهي حقيقة تمُثّل وضعاً شاذاً في عالم يُسيطر عليه المِزاج العقلاني كعالمنا الحاضر؟ يَستبصر مانهايم احتمالين أساسين للإجابة المُمكنة والمُحتملة عن المشكلة، وهما، **أوّلاً**؛ أنّ العلوم الاجتماعية لا تزال في مَهدِها. ومن الممكن أن نستنتج أنّ عدم نُضج العلوم الاجتماعية الأساسية يُفسِّر التخلّف

[1] - المصدر نفسه، ص175.

[2] - المصدر نفسه، ص181.

[3] - جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، المصدر السابق، ص70.

[4]-Davide Kettler، «The Secret of Mannheim's Remarkable Success: 1921- 1933»، www.bard.edu/arendtcollection/kettler-mannhiem/MannhiemSecretSuccess.pdf، p10.

في هذا العلم «التطبيقي». ولو كان الأمر كذلك لأصبحت القضية مسألة وقت يجري من خلالها التغلّب على هذا التخلّف، بحيث نتوقّع أن يؤدّي المزيد من البحث إلى سيطرة على المجتمع شبيهة بسيطرتنا الراهنة على العالم الطبيعي. **ثانياً**؛ هناك وِجهة نظر مضادّة يدعّمها الشعور المُبْهَمْ بأنّ السلوك السياسي يختلف كيفياً عن أيّ نوعٍ آخر من أنواع الخبرة البشرية، وأنّ الصعوبات القائمة أمام فهمِه فهماً عقلانياً أكبر بكثير منها في الميادين الأخرى للمعرفة. ومن هنا يقوم الافتراض بأنّ كلّ المحاولات لإخضاع هذه الظواهر للتحليل العلمي محكوم عليها سلفاً بالفشل، وذلك بسبب الطبيعة الفريدة للظواهر المطلوب تحليلها[1].

من الأولى تحديد المشكلة بأكثر دقّة: ماذا نعني حين نسأل: هل قيام علم سياسة أمرٌ ممكن؟ تحتوي المعرفة السياسية الشاملة في نظر مانهايم على القانون والاحصاء والتاريخ والاجتماع وعلم النفس والأفكار والنظريات السياسية وفن الاتصال الجماهيري، تساعد الزعيم السياسي في الممارسة السياسية، لكنّها لا تُنتج علماً في السياسة، لكن يجب اختيار الحقائق التي تتناسب وأغراض السلوك السياسي. إنّ السلوك السياسي يهتمُّ بالدولة والمجتمع لأنّهما ضمن الصيرورة. هل هناك علم لهذه الصيرورة؟ استند مانهايم إلى ما انتهى اليه السوسيولوجي والسياسي النمساوي، ألبرت شافل، فحسبَه يمكن رؤية جانبين في كلّ لحظة من الحياة السياسية الاجتماعية (الشؤون الروتينية للدولة)، الجانب الأول يتألّف من سلسلة الحوادث الاجتماعية التي اكتسبت نمطاً ثابتاً ومتكرّراً بانتظام، أمّا الجانب الثاني فيتألّف من حوادث لا تزالُ في عملية الصيرورة ولا بدّ في الحالات الفردية منها أن تُتّخذ قرارات ينجمُ عنها أوضاع جديدة وفريدة (السياسة)، فالمجال الأوّل مُعقلن(Rationalized) يتألّف من إجراءات مُستقرّة ورتيبة في التعامل مع الأوضاع التي تتكرّر بأسلوب مُنتظم، والمجال الثاني «لاعقلاني» يُحيط بالمجال الأوّل المُعقلن. لذلك فإنّنا نُميّز بين بنية المجتمع «المُعقلنة» والرحم «اللاّعقلاني» الذي يُنجب تلك البنية. إنّ إدراك الفرق بين الخطّة المُعقلنة والبيئة اللاّعقلانية التي تجري فيها تلك الخطّة، هذا الادراك يُتيح لنا إمكانية إعطاء تعريف لمفهوم السلوك. ولا يبدأ السلوك بالمعنى الذي نستعمله فيه إلاّ حين نصلُ إلى المنطقة التي لم تصل إليها العَقلنة بعد والتي نضطرّ فيها إلى اتّخاذ قرارات في أوضاع لم تخضع للتنظيم. في مثل هذه الأوضاع تقوم مشكلة العلاقات بين النظرية والممارسة[2].

لقد كانت المسألة الإيديولوجية هي الانشغال المركزي في مُؤلّف مانهايم الأساسي، وكان تَدقيقه

[1] - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، المصدر السابق، ص174.
[2] - المصدر نفسه، ص177-179.

للمصطلحين (الإيديولوجيا واليوتوبيا) من منظور سياسي مَحض، حتّى وصل به الأمر إلى دراسة السلوك السياسي على ضوئهما. فنُلاحظ من خلال تقديمه تصنيفاً للحياة السياسية والاجتماعية (مرتكزاً على رأي شافل) أنّ الإيديولوجيا، بهذا المعنى التنميطي، تُعرف بمجالها العقلاني الذي يعمل دائماً على البحث عن الاستقرار، أمّا اليوتوبيا، بالمعنى نفسه، فتُحدّد بمجالها اللاّعقلاني الذي يسعى إلى التغيير. في نظري، يمكن فهم السلوك السياسي عند مانهايم كوحدة تحليل أساسية، تتجاذبها بالدراسة **المقاربات السلوكية** (النسقية عند دافيد ايستن، الوظيفية البنائية عند غابريال ألموند، والاتصالية عند كارل دويتش) داخل علم السياسة والتي كانت تخدم الإيديولوجيا الليبيرالية للنظام السياسي الأميركي في مرحلة الستينيات، لأنّها كانت تبحث عن الاستقرار السياسي لتثبيت قُطبها في المنظومة الدولية من خلال مواجهتها للاتحاد السوفياتي (سابقاً) في إطار الصراع الإيديولوجي بين الشرق والغرب، هذا من جهة. من جهة أخرى تبرز **المقاربات ما بعد السلوكية** (التحديث السياسي-التنمية السياسية) في سياق الحاجة المُلحّة لدول العالم الثالث لبلوغ الإنجاز الغربي المتطوّر في الاقتصاد والثقافة والسياسة، انطلاقاً من التغيير السياسي.

في مُختَتَمْ هذا العرض التأمّلي للعلاقة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، لا بدّ من الإشارة إلى ما نوّه به ريكور في نهاية محاضراته، حينما تساءل عن المفهومين السالفين: هل يمكن الإفلات من الوقوع في دائرة الإيديولوجيا أو اليوتوبيا هي نفسها، في تأمّلهما؟ هذه هي المفُارقة التي واجهت مانهايم. يذكر ريكور أنّنا دائماً أسرى هذا التذبذُب بين الإيديولوجيا واليوتوبيا. ليس من إجابة على مُفارقة مانهايم إلاّ القول بأنّنا مُطالبون بالعمل على شفاء اليوتوبيا بواسطة ما هو صحّي في الإيديولوجيا ـ من خلال عنصر الهوية فيها، الذي هو مرّة أخرى احدى وظائف الحياة الأساسية -، والعمل على شفاء الإيديولوجيات من تَصلّبها وتَحجّرها بواسطة العنصر اليوتوبي[1].

خاتمة:

استنفد مانهايم كلَّ إمكاناته التحليلية ليُثبت إمكانية القول بالحقيقة المطلقة في ظلّ حضور العناصر الإيديولوجية واليوتوبية التي تُرسي ـ في نظره ـ قواعد المعنى للسلوك السياسي، إلاّ أنّ أشكال هذا السلوك تعدّدت وافترقَ معناها نظراً لاختلاف الرؤية الشاملة للعالم التي تبنّاها كلّ نمط فكري مُعينّ طبقاً لقِيَمِه الخاصّة. ما يُؤخذ على مانهايم على المستوى المنهجي هو البقاء في دائرة الوصف والتوصيف دون الارتقاء إلى مرحلة التفسير وإيجاد العلاقات السببية بغاية التعميم ثمّ التنبؤ

[1] - بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، المصدر السابق، ص411.

(هنا وقع مانهايم في مصيدة النسبية)، ألا يمكن أن نصل إلى معايير عامة ومشتركة للصحة والصدق في الفكر؟ في الاتجاه العكسي، اختزاله للمعارف الاجتماعية والإنسانية في المعرفة السياسية هو تعميم مجتزأ لا يؤدّي الوظيفة الحقيقية للعلوم الاجتماعية وهي نزع الطابع الإيديولوجي (الأحكام المسبقة التابعة لسياق حضاري خاص) في دراسة الظواهر التاريخية والفكرية والاجتماعية.

إنّ إرادة مانهايم في تخريج الموضوعية وانتشالها من الموت المُحتمل الذي يُخيّم على الإيديولوجيات المُتطاحنة واليوتوبيات المُتنازعة، هذه الإرادة تحطّمت بفقدان الاتجاه الصحيح المتوازن للتحوّل، لأنّ مانهايم أكّد الانتقال من اليوتوبيا إلى الإيديولوجيا، وهذا الاتجاه يفقد توازنه إذا لم يستعن بالاتجاه الآخر (التوجه من الإيديولوجيا إلى اليوتوبيا) في حالات تاريخية اجتماعية تستدعي ذلك، لأنّ التمرحل التاريخي للأفكار أحياناً يحتاج فكراً أساسه التغيير، وفي أحيان أخرى، هو بحاجة إلى فكر أساسه المحافظة على الوضع السائد، وبالتالي لا يكون ذلك تمرحلاً، وإنّما هيمنة لفكرة معيّنة. هذا ما يجعل تأمّلاتنا النظرية للممارسة السياسية على المقاس المانهايمي بحاجة هي نفسها أن تُوضع محل تأمّل، نظراً لإمكان واحتمال الوقوع في الإيديولوجيا واليوتوبيا.

العقل والإيديولوجيا

محنة مستدامة في حداثات الغرب

حميد بارسانيا[*]

تتخذ دراسة العلاقة بين الإيديولوجيا ومباني العقل والدين، مكانة وازنة في مشاغل الفكر الحديث. كما تعتبر واحدةً من أهمّ أركان التنظير بين المدارس والتيارات الفكرية في المجتمعات الغربية. ومن هذا المنطلق تأتي هذه المقالة كمدخلٍ للبحث والتحليل في واقع العلاقة المشار إليها، والإشكاليات المعرفية والفلسفية التي أخذت قسطاً وفيراً من مساجلات الحداثة بأطوارها المتعاقبة.

تحت هذا العنوان "العقل والإيديولوجيا " يقدم الباحث والمفكر الإيراني حميد بارسانيا مجموعة من الإجراءات التنظيرية لمقاربة هذه الإشكالية.

المحرر

الإيديولوجيا عبارةٌ عن كلمة إنجليزية مركّبة من idea (فكرة) وlogy (علم)، وحسب الشواهد التأريخية فقد صيغت لأوّل مرّةٍ في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي وفي عام 1796 م تحديداً وذلك بعد الثورة العظمى التي اجتاحت فرنسا عام 1789 م، حيث أبدعها المفكّر الفرنسي دستوت دوتراسي[2] الذي تبنّى الفكر التجريبي empiricism متأثّراً بسلفه دي كوندياك، وقد قصد منها علم الأفكار أو الآراء.

الواقع أنّ هذا النمط من العلم الذي يسلّط الضوء على الآراء البشرية حسب المتبنّيات الفكرية لدوتراسي، منبثقٌ من أصولٍ حسّيةٍ تجريبيةٍ، وعلى هذا الأساس شمّر عن ساعديه لاستكشاف

*- مفكر من إيران واستاذ علم الاجتماع في جامعة طهران.

- ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

[2]- إرنست كاسيرر، افسانه دولت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: نجف دريا بندرى، الطبعة الأولى، منشورات الخوارزمي، طهران، 1983 م (1362 هـ ش)، ص 211.

متعلّقات القضايا المادّية وبيان حقائقها؛ لذا يمكن القول إنّ الإيديولوجيا وفق هذه الرؤية تناظر في معناها الإبستمولوجيا من إحدى جهاتها.

لقد استهان نابليون بونابرت بمفهوم الإيديولوجيا واعتبره ميداناً لا يخوض غماره سوى أولئك الذين يسخّرون جلّ أوقاتهم لدراسة التصوّرات الفكرية، ولا يعيرون اهتماماً بالشؤون التطبيقية التي لا محيص منها على أرض الواقع، حتّى إنّه وصفهم بالمتماهلين المهملين للحياة العملية بصفتهم مجرّد إيديولوجيين ذوي نزعات دينية لا أكثر.

وأمّا كارل ماركس فقد رفض الرأي القائل بأنّ الإيديولوجيا تناظر الإبستمولوجيا، لذا أكّد أنّ دلالتها تقتصر على مجرّد الوعي بالأمور المرتبطة بها والتفكّر حولها؛ وعلى هذا الأساس عرّفها بأنّها نهجٌ فكريٌّ ينتظم لدى الإنسان على ضوء العلاقات الكائنة بين السلوكين الاجتماعي والسياسي للطبقة الحاكمة بهدف وضع تبريراتٍ للأوضاع الراهنة للمجتمع، ومن ثمّ فهي مجرّد فكرٍ موهومٍ عارٍ من الصواب ولا فائدة منه لكونه يتضمّن سلسلةً من المعتقدات والتوجّهات الفكرية الّتي يراد منها إضفاء وجهةٍ خاصّةٍ للنشاط الاجتماعي.

في بادئ أُطروحاته الفكرية اعتبر ماركس الإيديولوجيا أمراً سلبياً لا نجاعة منه، لكنّه رأى في موازاة ذلك بأنّها تدلّ على معنىً إيجابيٍّ من حيث كونها سلسلةً من المعتقدات والتوجّهات الفكرية التي لا يُراد منها إضفاء وجهةٍ خاصّةٍ للنشاطات الاجتماعية والسياسية التي تزاولها الطبقة الحاكمة، وبالتالي ستصبح نتائجها إيجابيةً فيما لو أُريد منها بيان وتحليل آراء المنظومة المؤسّساتية المثلى؛ لذا فهي بهذا المعنى أيضاً تدلّ على المعتقدات والأفكار، ولكن في نطاق السلوكيات الاجتماعية المنضوية تحت النشاطات السياسية.

بعد كارل ماركس تطرّق عالم الاجتماع الفرنسي كارل مانهايم إلى البحث والتحليل في غمار هذا الموضوع، حيث اعتبر الإيديولوجيا سلسلةً من الأفكار الناظرة إلى الأوضاع الراهنة في المجتمع، ومن ثمّ صاغ مفهوم المدينة الفاضلة (اليوتوبيا Utopia) الذي قال إنّه يشتمل على المفاهيم التي تنصبّ في خدمة المجتمع والنظام المثالي، لذلك اعتبره مقابلاً لها في الدلالة؛ إلا أنّ هذا الفيلسوف عجز عن تطبيق نظريته هذه بشكلٍ عمليٍّ، لذا بقيت الإيديولوجيا منذ القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا تدلّ على المعتقدات والأفكار والقيم المتبنّاة في المنظومتين الاجتماعية والسياسية، أي إنّها جزءٌ من النشاط الذهني البشري الذي ينصبّ في خدمة السلوك الإنساني بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ. ولكن على الرغم من ذلك، لا يمكن ادّعاء أنّ النشاط الذهني السياسي في رحاب مفهوم الإيديولوجيا مختصٌّ بالقرن التاسع عشر، بل إنّ جذوره تعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر

الميلاديين، وهذا الأمر نلمسه جلياً وعلى نطاق واسعٍ في مختلف الآراء والنظريات الفلسفية التي طرحها الفلاسفة إبّان هذين القرنين، إذ إنّ هذه التوجّهات الفكرية تعدّ مصداقاً بيّناً على الدلالة الكامنة في مفهوم الإيديولوجيا ؛ ولا سيّما تلك النظريات التي طرحت من قبل توماس هوبز وهو جوجروتيوس في القرن السابع عشر، إذ بالرغم من اختلاف التوجّهات الفكرية التي يتبنّاها هذان الفيلسوفان ومع كلّ تلك الجهود الفكرية التي بذلها المنظّرون السياسيون الذين ولجوا في عرصة التنظير في القرن الثامن عشر والذين ارتكزوا في طرح مبانيهم الفكرية على أساس أصول عقلانية من قبيل الحقوق والقوانين الطبيعية التي صيغت في نطاق مبدأ العقد الاجتماعي؛ لكن يمكن القول إنّ كلّ هذه النشاطات الفكرية تعدّ نماذج بارزة في الجهد الإيديولوجي قبل أن يطرح في إطار لفظ بهذه الدلالة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الثورة الفرنسية تعتبر أهمّ حركةٍ إيدلولوجيةٍ في القرن الثامن عشر حتّى وإن لم تطرح شعاراتها تحت عنوان (إيديولوجيا).

شهد القرن التاسع عشر تحرّكات إيديولوجية واسعة النطاق وقد اختلفت بشكلٍ كبيرٍ عمّا كان مطروحاً في ما سبق، ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر غَلَب النهج العقلي التحليلي على الآراء والنظريات السياسية، ورغم أنّ الفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانط وجّه نقداً لاذعاً للعقل النظري في القرن الثامن عشر، لكنّه أكّد أهمّية العقل العملي واعتبر أن الأصول والقواعد العقلية العملية التي تطفوعلى السطح في ضوء الاستنتاجات العقلية هي معايير أساسية وضرورية في مجال العمل والتطبيق، ناهيك عن أنّه اعتمد على هذه النظرية لإضفاء اعتبارٍ للعقل النظري.

بعد شيوع الحركة الرومنطيقية في أروقة عالم الفكر السياسي وفي باكورة القرن التاسع عشر تحديداً، ظهرت إيديولوجيات قلّما ارتكزت بشكلٍ أساسيٍّ على الاستنتاجات العقلية البحتة، حيث انصرفت إلى صياغة المنظومة الفكرية ـ الإيديولوجية ـ على ضوء قواعد علمية، ومن جملتها نظريات كارل ماركس الذي رام منها طرح إيديولوجية علمية وأوغست كونت الذي اعتمد على هذا النهج الجديد بغية ترسيخ ركائز النزعة الإنسانية.

السنوات الأولى من القرن العشرين شهدت نزاعات عسكرية وصراعات فكرية محتدمة فظهرت إثر ذلك حركات إيديولوجية متنوّعة في نطاق توجّهات قومية وماركسية وفاشية، لذلك انضوت الخلافات في تلك الآونة ضمن هذه التوجّهات طوال عدّة عقودٍ، وفي عام 1955 م طرح المفكّر الغربي إدوارد شيلز نظرية نهاية الإيديولوجيا، وفي أوائل عقد الستينيات ألّف نظيره (بيل) كتاباً تحت هذا العنوان أيضاً، وبعد ذلك شاع هذا المفهوم طوال عقدين من الزمن وحظي باهتمام الأصوليين والليبراليين من أمثال حنّا آرنت وكارل بوبر وريموند آرون وسيمور مارتن ليبست.

بعد انهيار المعسكر الشرقي اقتربت بداية النهاية للإيديولوجية فظهر إثر ذلك مفكّرون سياسيون يتبنّون نظريات حديثة الولادة وخاضوا في غمار الحياة الاجتماعية السياسية بصفتهم منظّرين جدُداً للعالم الغربي، وعلى هذا الأساس تصدّوا لتفنيد الحركات الإيديولوجية الموروثة بشتّى الوسائل. المفكّران الغربيان ألفين توفلر ويورجن هابرماس هما من أبرز هؤلاء السياسيين الجدُد، حيث أكّدوا أنّ نهاية هذه الظاهرة تعدّ خصيصةً من خصائص الحضارة الحديثة ونتيجةً طبيعيةً لعملية التعقّل التي اجتاحت العالم الغربي المعاصر، كما أنّ المفكّر الياباني فرانسيس فوكوياما الذي طرح نظرية نهاية التأريخ اعتبر الإيديولوجيا عقيمةً لا تثمر عن أيّ شيءٍ يُذكر.

العلاقة بين الدين والإيديولوجيا

المباحث التي تطرّقنا إليها آنفاً هي عبارةٌ عن استعراضٍ موجزٍ لحياة الإيديولوجيا طوال قرنين من الزمن، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّها في هذه الفترة قد اتّسمت بميزتين أساسيتين، هما:

الميزة الأولى: كانت مجرّد نشاطٍ ذهنيٍّ.

الميزة الثانية: اختصّت بالنشاط والسلوك الإنسانيين فحسب.

من المؤكّد أنّ هاتين الميزتين لم تذكرا في جميع التعاريفات التي طرحت حول الحركات الإيديولوجية، بل في بعضها فقط؛ ونشير هنا إلى أنّ الميزة الأولى هي الخصّيصة الفارقة لها عن الدين، وأمّا الميزة الثانية فهي تشير إلى عدم اتّحادها مع العلم. إذن، لو اعتبرنا الدين نشاطاً ذهنياً يراد به بيان حقائق الكون والبشر، فلا بدّ لنا حينئذٍ من إدراج المعتقدات الدينية ضمن مفهوم الإيديولوجيا نظراً لدورها الفاعل في الحياة السياسية، وهذا الأمر هو الذي دعا كارل ماركس لاعتبارها مجرّد إيديولوجياتٍ وهميةٍ ظهرت إلى الوجود بهدف تأمين المنافع الاقتصادية للطبقة الحاكمة. ولكن إن اعتبرنا الدين ليس مجرّد هويةٍ ذهنيةٍ أو نزعةٍ عقليةٍ بحتةٍ، وقلنا إنّه عبارةٌ عن معرفةٍ تتحصّل لدى الإنسان بعد موته ولقاء ربّه سبحانه وتعالى، واعتبرناه تشريعاً مستلهماً من وحي السماء لتوسيع نطاق فهم البشرية وإدراك الحقائق الكونية؛ ففي هذه الحالة لا صواب لإدراجه ضمن المفهوم المتعارف للإيديولوجيا. الدين حسب هذا التعريف يأخذ بيد بني آدم نحو السعادة الأزلية ويبشّرهم بتحقّق رؤيا المدينة الفاضلة والمجتمع القدسي، وبطبيعة الحال فهو ناظرٌ إلى السلوكين الفردي والاجتماعي معاً؛ لكنّه يختلف بشكلٍ أساسيٍّ عن الإيديولوجيا من منطلق أنّه يلبّي تلك الأمور المرجوّة منها بشكلٍ أفضل وأنسب وأتمّ في عين كونه حقيقةً مستقلّةً لا تتحصّل عن طريق الحسّ والتجربة أو المعرفة العقلية البشرية كما هي الحال بالنسبة إليها.

القرآن الكريم اعتبر الدين معرفةً حقيقيةً ساميةً لا يبلغ الإنسان كُنهها مهما كان علمه، كما

لا يمكنه معرفة تعاليمه التي يقرّها إلا عن طريق الإلهام والوحي الإلهي الذي اختصّ به الأنبياء والمرسلون؛ أي إنّ الدين متقوّمٌ في الحياة الدنيا على بعثة من يختارهم الله تعالى وأساسه تلك الكتب المنزلة عليهم من السماء، ومن جملة الآيات التي أكّدت على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿مَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وأمّا السُّنن الموروثة فهي الأخرى إن ترسّخت في المجتمع إثر الممارسة والتكرار لتصبح عادةً متعارفةً، فمن الممكن أن تفسّر على أنّها إيديولوجيةٌ أصوليةٌ ـ راديكالية ـ ولكن إذا ما اعتبرناها منهجاً ناشئاً من باطن الكشف والشهود الديني ومنضوياً تحت مظلّته دون انفكاكٍ، ففي هذه الحالة لا يمكن ادّعاء أنّها تندرج ضمن تعريف مفهوم الإيديولوجيا .

الإيديولوجيا الحديثة على ضوء المُثُل الأفلاطونية والفكرة الديكارتية

أحد معاني الفكرة (idee) التي تبنّاها الفيلسوف الغربي رينيه ديكارت قريبٌ في دلالته إلى الدين والسُّنن الموروثة، والمعنى السائد لهذا المصطلح بين الباحثين آنذاك كان يتمحور حول التصوّرات والإدراكات الذهنية وحسب ولا سيّما في الفترة التي تلت القرن السابع عشر الميلادي حينما ظهر تيّاران فلسفيان بريادة رينيه ديكارت وفرنسيس بيكون، وهما تيّار النزعة العقلانية (Rationalism) وتيّار النزعة التجريبية (Empiricism).

الفترة التي انتعش فيها هذان التيّاران الفكريان شاع بين العلماء أنّ الأفكار عبارةٌ عن مفاهيم إدراكية بشرية، في حين أنّ الاختلاف الأساسي بين النزعتين العقلانية والتجريبية يكمن في أنّ أصحاب الحسّ والتجربة اعتبروا الأفكار ناشئةً من الحواسّ الإنسانية في حين أنّ أصحاب العقل أضفوا عليها ماهيةً ذهنيةً وأحجموا عن القول بأنّها ذات طبيعة تجريبية، فقد اعتبرها ديكارت مفاهيم يمكن للعقل إدراكها دون وسائط، وذلك من منطلق اعتقاده بأنّ الشهود العقلي ليس سوى إدراكٍ واضحٍ مستغنٍ عن وساطة المفاهيم الذهنية.

الأنظمة الفكرية الفلسفية التي انبثقت في العالم الغربي منذ عهد رينيه ديكارت واستمرّت حتّى عهد عمانوئيل كانط، هي في الحقيقة انعكاسٌ لنشاطاتٍ ذهنيةٍ نشأت من ذات الأفكار والمفاهيم الإدراكية التي كانت سائدةً طوال هذه الفترة، فالأخير اعتمد على الوجهات الفكرية لسلفه نيكولاس كوبرنيكوس وشكّك بالأنظمة الفلسفية التي كانت سائدةً في تلك الآونة، كما اعتبر إيديولوجية القرنين التاسع عشر والعشرين مدينةً في معناها الاصطلاحي إلى مفهوم الفكرة الذي ساد منذ

[1]- سورة البقرة، الآية 151.

عهد رينيه ديكارت، فهي اصطلاحاً عبارةٌ عن سلسلةٍ من المفاهيم والمقرّرات المنتظمة والمرتبطة بالنشاطات والأعمال السياسية.

المعنى الآخر للفكرة يضرب بجذوره في عهد الفيلسوفين الإغريقيين أفلاطون وسقراط، فالأوّل لم يعتبرها أمراً مفهومياً، بل قال إنّها حقيقةٌ كلّيةٌ وثابتةٌ تتحصّل لدى الإنسان من خلال تزكية النفس والسلوك والشهود.

الشهود برأي كلٍّ من أفلاطون وأرسطو لا يجعل المفاهيم بديهيةً، وإنّما هو عبارةٌ عن ارتباطٍ وجوديٍّ يسفر عن توسيع نطاق الحقائق الإدراكية لدى السالك. المثُل التي تنطبق مع مفهوم الفكرة، هي النموذج الكلّي المدبّر لجميع الشؤون الطبيعية، أي إنّها ربّ الأرباب حسب تعاليم المدرسة الأفلاطونية؛ وهذه المثُل برمّتها تنضوي تحت مظلّة مثال الخير المطلق.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المثُل تلهم البشرية رسالتها العامّة في رحاب ظلّها الشامل للحياة والطبيعة بأسرها، وإضافةً إلى ذلك فهي ذات ارتباطٍ وثيقٍ مع أهل السلوك الذين يستلهمون منها التعاليم الأساسية الكفيلة بنظم شؤونهم الشخصية والاجتماعية على حدٍّ سواء؛ وعلى هذا الأساس فقد أعار الحكيم سقراط احتراماً كبيراً لتعاليم آلهة معبد دلفي التي تكفّل الكهنة بإبلاغها لعامّة الناس لدرجة أنّه ضحّى بحياته في نهاية المطاف بهدف ترويجها وإقرارها في المجتمع.

لو ذهبنا إلى القول بتطابق معنى الإيديولوجيا مع الأفكار والمثُل الأفلاطونية والسقراطية، فدلالتها في هذه الحالة تكون قريبةً من دلالة السنن الدينية، إلا أنّ مفكّري القرن التاسع عشر أرادوا منها معنىً آخر يختلف عن الأفكار والمثُل الأفلاطونية من منطلق كونها مجرّد تصوّراتٍ وأوهامٍ.

وكما هو معلومٌ فالمثُل الأفلاطونية تتناغم مع الأفكار من منظار رينيه ديكارت، لذا ليس من الصواب بمكانٍ اعتبارها حقائق عينية ـ حسّية ـ فالفلاسفة التجريبيون ذهبوا إلى القول بكون السنن الدينية مجرّد مفاهيم صيغت في وعاء الذهن البشري بحيث لا تعكس تحوّلاً فكرياً إنسانياً، وعلى هذا الأساس تصوّروا أنّ فلسفة أفلاطون وجميع الأديان والسنن الدينية تجسّد نمطاً من الإيديولوجية البشرية فحسب. ولكن على الرغم من كلّ هذه المزاعم التي روّج لها بعض المنظّرين المحدثين في القرنين الماضيين على نطاقٍ واسعٍ، إلا أنّ المثُل الأفلاطونية وسائر التعاليم الدينية تختلف بالكامل عن الإيديولوجية البشرية، وذلك لكون المبادئ الغيبية لا تتّسم بما جاءت به الفلسفة التجريبية الغربية من إيديولوجياتٍ مادّيةٍ بحتة، فالتعريف الذي يطرحه الدين لنفسه وكذلك المعنى الحقيقي للمثُل التي تحدّث عنها أفلاطون، ليسا مجرّد

مفاهيم ذهنية عارية عن الحقائق الملموسة، بل هما وقائع عينية تكتنف حياة البشر في شتّى المجالات ولا يمكن إدراكها إلا عن طريق الكشف والشهود.

الإيديولوجيا والعلم الوضعي

الميزة الأخرى للإيديولوجيا هي أنّها تتضمّن نشاطات ذهنية لا تمتّ بصلةٍ إلى الواقع العملي، فهي ناظرةٌ إلى العلاقة بين الفكر والتطبيق، وحسب بعض التعريفات التي ذكرت للعلم فإنّ جانباً من المفاهيم العلمية ينشأ وينتظم بعيداً عن سلوك الإنسان العملي، بينما هناك تعريفات تؤكّد أنّ نشأة وانتظام جميع المفاهيم العلمية لا يرتبطان بتاتاً بالسلوك العملي البشري.

الفلاسفة العقليون - بغضّ النظر عن إقرارهم أو عدم إقرارهم بحجّية العلم الشهودي وصواب التعريفات التي تطرح فيما وراء العقل - يجرّدون جانباً من الإدراكات المفهومية للذهن البشري من أيّ ارتباطٍ مباشرٍ مع السلوكين الاجتماعي والسياسي في الحياة العامّة، ومن هذا المنطلق اعتبروا بعض العلوم التي تتحصّل بالتجربة والاستقراء - مثل العلوم الطبيعية - وكذلك العلوم الرياضية التي ينالها الإنسان عن طريق القياس البرهاني، بأنّها بعيدةٌ كلّ البعد عن هذه الإدراكات.

ولا شكّ في أنّ الميتافيزيقا أو الفلسفة بمعناها الأخصّ، هي عبارةٌ عن علمٍ تنشأ وتنتظم مفاهيمه وأصوله الاستدلالية في منأى عن المؤثّرات الاجتماعية؛ وإذا ما تحقّق ارتباطٌ على هذا الصعيد فهو بطبيعة الحال غير مباشرٍ وأُحادي الجانب، بمعنى أنّ الميتافيزيقا تتولّى مهمّة وضع الأُسس والأصول الوضعية للعلم على ضوء ارتباطا المباشر مع السلوك الاجتماعي.

العلم الذي يرتبط بشكلٍ مباشرٍ مع النشاطات والسلوكيات الاجتماعية فهو بطبيعة الحال يعدّ جزءاً من العلوم العملية لا النظرية حسب رأي أصحاب النزعة الإيديولوجية، وهو ما أطلقوا عليه علم تدبير المدن أو علم السياسة؛ أي إنّه علمٌ استدلاليٌّ يضرب بجذوره في الميتافيزيقا والفلسفة بمعناها الأخصّ، ومن ناحيةٍ أخرى يكون ناظراً إلى السلوك العملي للإنسان ويشذّبه ليهديه نحو السبيل الأنسب والأصحّ. ويعتقد هؤلاء أيضاً بوجود مفاهيم تكون خاضعةً للتجربة بدل أن تخضع التجربة لها، وهي بالتالي مجرّد أوهام لا تمتّ بأدنى صلةٍ للاستدلالات العقلية، وعلى الرغم من ارتباطها بالسلوك الاجتماعي إلا أنّها ليست علميةً.

العلم وفق تعريف أصحاب المذهب الوضعي عبارةٌ عن مضمارٍ من الذهن البشري يقابل مضمار المفاهيم الإيديولوجية لدرجة أنّه يتباين معها؛ ومن هذا المنطلق فالعلم المثالي الأصيل القابل للتجربة قد قطع ارتباطه بجميع التجارب العملية للعلماء ويمكن من خلاله استكشاف الحقائق العينية الحسّية دون الحاجة إلى أدنى معرفةٍ مسبقةٍ؛ لذا فهو مختلفٌ عن مفهوم الإيديولوجيا وعلى

هذا الأساس نتوصّل إلى نتيجة فحواها عدم وجود أيّ مفهوم علميٍّ إيديولوجيٍّ، والعكس صحيحٌ، أي إنّ انطباق مفهوم العلم عليها ثمرته وجود مفاهيم علميةٍ إيديولوجية.

الإيديولوجيا والعقل

تطرّقنا في المباحث الآنفة الذكر إلى بيان مقدّمتين أساسيتين، إحداهما تمحورت حول تعريفالإيدييولوجيا وتضمّنت مباحث حول نشأة هذه الكلمة وفترتي انتعاشها وركودها، والأخرى جرى تسليط الضوء فيها على اختلافها عن الدين وكيفية ارتباطها بالعلم.

في هذا المبحث سوف نتطرّق إلى شرح وتحليلها علاقة الإيديولوجيا بالعقل وتحليلها لكي نتعرّف إلى السرّ في انتعاش هذه النزعة خلال فترةٍ من الزمن ومن ثمّ ركودها، وذلك على أساس أنّها لا تكون ناجعةً ومتناميةً إلا خلال فترةٍ زمنيةٍ محدّدةٍ من تأريخ الفكر والمعرفة، لذا فهي لا تدوم طويلاً وإنّما سرعان ما تؤول إلى الأفول والزوال.

ما دام العلم يتّسم بصبغةٍ دينيةٍ فهو جزءٌ لا يتجزّأ من الدين الذي يجسّد معرفةً إلهيةً لا ينالها البشر إلا عن طريق الكشف والشهود المتقوّمين على مبادئ الوحي السماوي، وكذلك ما دامت المثُل الأفلاطونية تتّسم بأحقّيةٍ واعتبارٍ، فالسلوك العملي الفردي والاجتماعي للإنسان لا بدّ وأن ينتظم في ظلّ سنن منبثقة من تعاليم سماوية وحقائق كونية، وهذه السُّنن بدورها ترشد الإنسان إلى السبيل الذي يوصله إلى معرفة الحقائق الكونية.

على الرغم من أنّ علم الفلسفة منذ عهد الفيلسوف أرسطو انصرف إلى بيان ماهية المفاهيم الذهنية ومن ثمّ توضيح الحقائق الكونية على أساسها، إلا أنّه يؤكّد شمول الحقائق العقلية للقضايا الطبيعية والعقول الجزئية للبشر، وعلى هذا الأساس يبقى هذا الفكر محتفظاً بسنخيته مع نظرية أفلاطون وسائر التعاليم الدينية. وقد اعتمد الفلاسفة المسلمون والمفكّرون المسيحيون على هذا التعريف لإثبات صحّة التعاليم الدينية.

ما دام العقل المفهومي يخوض في فلك الشهود، فهو مثالٌ للعقل العيني الظريف والبيئة العقلية وكأنّه نبيٌّ باطنيٌّ وظاهرٌ في ذات الحين، وفي هذه الحالة لا يمكن اعتبار العقل سبيلاً قاصياً عن الدين والسُّنن الموروثة، بل هو سبيلٌ كامنٌ في ذات الدين وهويّته.

إذن، الاستدلالات العقلية المستقلّة هي بحكم الحجج والسنن الدينية، بينما الجهد العقلي لاستكشاف مضمون المفاهيم التي يجري تناقلها، هو مثل المصباح الذي ينير طريق المعرفة والإدراك؛ وعلى هذا الأساس فالنتائج التي نستشفّها من العقل والأحكام لها ارتباطٌ بجانبها العملي، وبالتالي

فهي سنخٌ من الإيديولوجيا البشرية في عين احتفاظها بخصائصها الانتقادية الفاعلة وقدسيّتها.

الإيديولوجيا تتجلّى بمعناها الاصطلاحي في الحياة البشرية حينما تفتقد الفكرة لطابعها العيني - الخارجي - وكذلك عندما يعجز العقل عن استكشاف الحقائق الشهودية بحيث تقتصر نشاطاته الاستدلالية على المباني المفهومية فحسب؛ أي إنها في هذه الحالة ليس له قابلية التصدّي لمهمّة كشف السُّنن الدينية المقدّسة، بل يدور في فلك القوانين الطبيعية والأعراف الاجتماعية التي يبلغ الإنسان واقعها من خلال التأمّل في طبيعته الإنسانية بعيداً عن خصاله القدسية الكامنة في باطنه. ويمكن القول إنّ هذا الرأي هو حصيلةٌ لجميع المساعي التي بذلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين لطرح تفسيرٍ حديثٍ للحياة الاجتماعية، وثمرةٌ بجميع التيّارات الفكرية التي تضرب بجذورها في الثورة الفرنسية، فالمفكّرون الذين اجتاحوا الساحة الفكرية إبّان هذين القرنين اللذين طغت عليهما نزعتا التنوير الفكري والعقلانية الحديثة، كانوا يعرفون حقّ المعرفة بأنّ فاعلياتهم الاستدلالية لا تمتّ بأدنى صلة لمساعي القدّيسين ورجال الدين التي راموا منها توجيه المجتمع نحو متبنّياتهم الفكرية الخاصّة، بل إنّها عبارةٌ عن جهودٍ يُراد منها ترميم الحياة الاجتماعية لأجل تهميش الأساليب الدينية والتقليدية الموروثة من السلف.

على الرغم من أنّ مفكّري علم الاجتماع في القرنين المذكورين اعتبروا ثمرة جهودهم الفكرية نائيةً عن مفهوم الإيديولوجيا، لكنّها في الحقيقة تجسّد فعاليات ذهنية ناظرة إلى السلوكيات الاجتماعية التي كانت سائدةً في عصرهم.

نشاطات الحركات الإيديولوجية

الفكر السياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر طغت عليه ميزتان أساسيتان:

الميزة الأولى: اتّصافه بطابعٍ عقلانيٍّ.

الميزة الثانية: انضواؤه تحت مظلّةٍ علميةٍ.

هاتان الميزتان كانتا المحور الأساسي لنشاطات جميع الحركات الإيديولوجية، وبطبيعة الحال فإنّ الجمع بينهما يعني الجمع بين العلم والعقل، وعلى هذا الأساس فالعلم آنذاك اتّصف بصبغةٍ عقلانيةٍ وافتقد هويّته الدينية وطبيعته الماورائية؛ وأمّا الأفكار فلم تكن سوى مفاهيم ذهنية.

من المؤكّد أنّ العلم العقلي حتّى وإن قطع ارتباطه مع الدين والعلوم القدسية، فهو يبقى محتفظاً بقدرته على بتّ الأمور واتّخاذ القرار المناسب بالنسبة إلى المفاهيم العلمية؛ وعقل الإنسان على ضوء معرفته بالأبعاد الوجودية للإنسان يمكن تقسيمه ضمن نوعين، أحدهما نظري والآخر عملي؛

فالأوّل يمثّل جانباً من الأحكام العقلانية الخارجة عن النطاق العملي في حياة الإنسان، وأمّا الثاني فهو عبارةٌ عن تلك الأحكام المرتبطة بالعمل والسلوك.

حينما يفتقد العلم صبغته الدينية فحينئذ لا تبقى للتعاليم والسنن الدينية أيّ قيمة تُذكر ولا تعُد معتبرةً بعد ذلك، وهذا هو السبب الذي أدّى إلى إعراض العقلانية عن ماضيها وجذورها الدينية وسعيها في أوّل فرصة إلى أن تملأ هذا الفراغ بالاعتماد على النشاطات الفكرية السياسية، وثمرة هذه الظاهرة أنّ العقل العملي حظي بمقام سام بعد عصر النهضة والحداثة ليواصل حياته خارج نطاق العقل النظري. الأفكار التي طرحت آنذاك لتفسير ماهية الحياة البشرية ارتكزت بشكلٍ أساسيٍّ على تعاليم العقل العملي، حيث استدلّ أصحابها على صوابها وبطلان ما يتعارض معها في رحاب العلم الحصولي الأمر الذي أدى إلى انتعاش النقاشات والمحاضرات الإيديولوجية إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ، وبالطبع فإنّ هذه الظاهرة تذكّر بما فعله علماء الدين في الفترة التي سبقت تلك الآونة.

الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا أرسى دعائم منظومةٍ أخلاقيةٍ تتّسم بميزاتٍ خاصّة متقوّمة على أسلوبٍ هندسيٍّ، بينما الفيلسوف فيلهيلم لايبنتز ذهب إلى أبعد من ذلك، فعندما طُلب منه أن يدلي برأيه حول الرجل الأنسب لتوليّ منصب الحكم في بولندا من بين عدّة أشخاصٍ، دوّن مقالةً ليثبت فيها أنّ الأرجحية لمرشّحي أحد التيّارات الفكرية على اساس براهين صورية، وتلاه تلميذه كرستيان وولف الذي حذا حذوه ومن ثمّ بادر إلى تأليف أوّل كتابٍ دراسيٍّ حول القانون الطبيعي بأسلوب الرياضيات البحتة[1].

المجتمع المدني بتفسيرٍ إيديولوجي

هناك مسألةٌ لا يخلو ذكرها من فائدة في بحثنا الراهن، وفحواها بشكلٍ عامٍّ أنّ التعابير الإيديولوجية التي شاعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين سلّطت الضوء على النظامين الاجتماعي والحكومي في رحاب تفاسير طبيعية بحتة متقوّمة على أساس مبادئ العقد الاجتماعي، لذلك افتقرت الإيديولوجيا التي شاعت في ذينك القرنين لجميع الأصول الدينية ولم تتّصف بأيّ صبغة دينية تزامناً مع اتّساع نطاقها وشيوع مبادئها في العالم الغربي، وهذا الأمر يعتبر نتيجةً طبيعيةً لإقرار القوانين الوضعية وصياغة النظامين الاجتماعي والسياسي على أساس هوية الإنسان المادّية وحرّيته السلوكية فحسب في عين تجاهل فطرته الدينية، لذا يصبح من العسير بمكان وضع تعريف عقليٍّ متقنٍ للأنظمة التي تمخّضت عنها هذه النزعة الفكرية الحديثة. نعم، لقد تجاهلت الإيديولوجيا في تلك الآونة قدسية الأحكام والقوانين التي جاءت بها الأديان كما

[1] - المصدر السابق، ص 220.

أنّها لم تعر الجانب الغيبي والملكوتي في السلوك البشري أهمية رغم أنّه البوّابة الأساسية التي يلج العقل من خلالها في المعرفة الربوبية والعلوم الدينية السامية؛ وقد وصف المفكّر الغربي إرنست كاسيرر هذه الظاهرة الفكرية التي عصفت بالمجتمعات الغربية قائلاً: «... السرّ المكنون في نشأة الحكومة يزول ولا يبقى له أثرٌ، لأنّ العقد لا يضمّ في طيّاته أيّ سرٍّ خفيٍّ». وهذا الكلام صائبٌ حقّاً، إذ إنّ جميع العقود الاجتماعية في القرنين المذكورين قد استندت في أساسها إلى مبادئ العقل المفهومي التي كانت شائعةً آنذاك، لذا فهي لا تتضمّن أيّ سرٍّ في باطنها، ومن ثمّ لا تبقى هناك حاجةٌ للّجوء إلى الغيب والوحي بغية معرفة حقائقها.

لا شكّ في أنّ تجاهل عالم القدس والملكوت ينجم عنه زوال بركات النور الإلهي من روح ووجود المجتمع البشري، ناهيك عن أنّه يزعزع كلّ دعائم المدينة الدينية الفاضلة ولا يبقي لها أيّ مصدرٍ تستمدّ حياتها منه، وبالتالي يمسي المجتمع المدني Civil Society مجرّداً عن السنن والشرائع ويستقطب المنظّرين السياسيين نحوه على ضوء مباني عقلية بحتة.

الفائدة من معرفة ماهية الإيديولوجيا

حينما تنأى العقلانية بنفسها عن المعرفة الشهودية فسوف تقيّد نفسها في دائرة المفاهيم والمدركات الذهنية الضيّقة وتؤول إلى السقوط والأُفول بعد تجرّدها عن جذورها الأصيلة وقيمتها الحقيقية؛ وإثر ذلك تمسي عاجزةً عن تفسير نفسها وتبرير استدلالاتها، وهذا هو السبب في عدم دوامها أكثر من قرنين، بل يمكن القول إنّ بوادر اضمحلالها قد ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، ففي هذه الفترة أكّد إيمانوئيل كانط عدم أصالة العقل الإنساني في ظلّ إنكار حقيقة الشهود العقلي.

بعد تجاهل مكانة العقل البشري من قبل الفلاسفة الغربيين، خسر العلم مأواه الثاني، وأمّا مأواه الأوّل فهو يتمثّل بالوعي الديني الناشئ من مكنون العلم الإلهي الذي يزدهر في حياة البشرية بواسطة السُّنن والآداب الدينية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المعرفة العقلية هي الأخرى تضرب بجذورها في العلوم الدينية، لذلك حينما استئصلت هذه الجذور انحدرت بسرعةٍ فائقةٍ في هاوية الأُفول والاضمحلال.

العقلانية في فترة إدبارها عن التديّن حاولت إيجاد بديلٍ للمجتمع والسنن الدينية في إطار حقوق طبيعيةٍ وعلمانيةٍ بشرية، واستتبع هذه الفترة عهدٌ شهد انتعاشاً لنشاطات عقلية صرفة دامت حتّى انطلاق الثورة الفرنسية، وآنذاك بدأت العقلانية تؤول إلى الأُفول ليخرج العلم من أُطره العقلية ومن ثمّ افتقدت الصراعات الإيديولوجية مكانتها العلمية ما أثار شكوكاً حولها، وحينها عاد الناس إلى رشدهم ليتساءلوا عن حقيقة أمرٍ فرض نفسه على مجتمعاتهم طوال قرنين من الزمن؛ أي إنّهم

أدركوا جهلهم بحقيقة الإيديولوجيا لذلك بدؤوا يبحثون عن تفسيرٍ مقبولٍ لها، ومن هذا المنطلق شهد القرن التاسع عشر نقاشات محتدمة حول ماهيتها، وفيه وضع لفظها المتعارف اليوم ليصبح عبارةً مختصرةً تدلّ على الآراء المرتبطة بأعمال البشر.

الإيديولوجيات العلمية في القرن التاسع عشر

رغم كلّ تلك التساؤلات الجادّة التي طرحت حول ماهية الإيديولوجيا إبّان القرن التاسع عشر، لكنّ بعضهم لم ينفكّ عن السعي لطرح تفسيرات لها على أساس تصوّراتٍ معيّنة بهدف إيجاد بديلٍ ناجعٍ لها، وعلى ضوء ذلك ظهر تيّاران فكريّان بسطا نفوذهما على الساحة الفكرية في شتّى المجتمعات، وهما:

التيّار الأوّل: تصدّى أصحاب هذا التيّار الفكري إلى الدفاع عن الإيديولوجيا علمياً رغم قيامه بتجريد العلم من الأصول العقلية المعتمدة في الاستدلال، أي أنّهم دافعوا عن نمطٍ من الإيديولوجيا العلمية.

العلم برأي هؤلاء لا يتّسم بميزةٍ عقليةٍ، بل إنّه مجرّد معرفةٍ متقوّمةٍ على الحسّ والتجربة، وبالتالي فهو أمرٌ تجريبيٌّ بحتٌ، والفيلسوف الغربي أوجست كونط يعدّ أبرز المفكّرين الذين نظّروا لهذا التيّار، حيث بادر مع أقرانه في القرن التاسع عشر إلى وضع أُسس إيديولوجيةٍ علميةٍ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ آراء هؤلاء العلماء قد انبثقت من المنظومة العقلية التي ورثوها من السلف، لأنّ العلم التجريبي بحدّ ذاته عاجزٌ عن طرح أيّ نمطٍ إيديولوجيٍّ، وعلى هذا الأساس طرحوا مفاهيم فكرية تجريبية وصاغوا قيماً واسعة النطاق إلى جانب تأكيدهم بعض المفاهيم الميتافيزيقية والقضايا التي تنضوي في فلك الحقائق الوجودية التي لا يمكن إثباتها بواسطة العلم التجريبي الحديث.

لا يختلف اثنان في عجز العلم التجريبي عن البتّ في حقائق القيم والمفاهيم المبدئية والمعنوية، وهذه الحقيقة أكّدها الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم الذي اتّبع سبيلاً فكرياً تجريبياً إبّان القرن الثامن عشر، إلا أنّ معظم فلاسفة القرن التاسع عشر ومفكّريه لم يكترثوا بها بعد أن فنّدوا العلوم الدينية والعقلية وانخرطوا في فلك العلم التجريبي البحت، إذ إنّهم اعتمدوا على نزعتهم الفكرية هذه لتحقيق النتائج التي توصّل إليها أسلافهم المنظّرون في القرنين السابع عشر والثامن عشر في رحاب العلوم العقلية نفسها ولهذا السبب وُصف القرن التاسع عشر بأنّه قرن نشأة المدارس الفكرية الحديثة والإيديولوجيات العلمية بمختلف أنماطها، إلا أنّ كلّ هذه الجهود الفكرية تمخّض عنها إهمال العقل وتهميش قواعده الأصيلة الأمر الذي أدّى إلى عقمها وقصر عمرها، فالعلم التجريبي

بحدّ ذاته أدنى شأناً من يزوّدها بالمبادئ الأساسية التي لا يمكن التغاضي عنها مطلقاً في الاستدلال العلمي الصائب. لذا، اعتبر العقد الأخير من هذا القرن بأنّه عهد أُفول الإيديولوجيات العلمية.

التيّار الثاني: حاول أتباع هذا التيّار إيجاد بديلٍ مناسبٍ للإيديولوجيات العقلية بعد أن أعرض سلفهم عن الأصول المتبنّاة في العلوم العقلية، حيث أدركوا عقم العلم التجريبي وعجزه عن تحقيق المبتغى؛ وقد تجلّت هذه الحركة الفكرية بأجلى صورها في رحاب الحركات الرومنطيقية التي اجتاحت الساحة الفكرية الألمانية في تلك الآونة.

الدفاع غير العلمي عن الإيديولوجيا على ضوء المفاهيم الرومنطيقية

لا ريب في أنّ تزعزع الأركان العقلانية الإيديولوجية لا نتيجة له سوى زوال استقرار جميع أنماط الإيديولوجيا لكون العلم التجريبي حينما يفقد هويّته العقلية يمسي عاجزاً عن مدّ يد العون بجميع هذه الأنماط؛ ومن هذا المنطلق شرع الرمنطيقيون بحركةٍ جديدة على ضوء الدين وتراث السلف، حيث تبنّوا الحقائق الكونية التي يعجز العقل عن إدراك كُنهها ومجّدوا السُّنن الدينية الموروثة التي انتعشت بين أسلافهم في العهود السابقة، أي إنّهم لم يبتدعوا أيَّ سنّةٍ جديدة، بل إنّ ثمرة مساعيهم الفكرية تمحورت حول إضافة بعض المصطلحات المبتدعة والإيديولوجيات الجديدة.

إنجازات الرومنطيقيين لا تتعدّى كونها أفكاراً وتصوّراتٍ ذهنيةً جديدةً تجلّت في رحاب مصلطات صيغت ضمن إطار مصادر لفظية صناعية مثل القومية، وهذه الأطروحات الحديثة في تلك الآونة لم تتقوّم على أُسس عقلية متقنة وبالتالي فقد اعتُبرت بدائل هشّة للمثُل الأفلاطونية والآلهة الأسطورية؛ فهي مجرّد تصوّرات صاغتها أذهان الشعراء والأدباء، لذلك اتّسمت بطلاوةٍ وعذوبةٍ إثر انضوائها تحت مظلّة الدين والأعراف الموروثة من السلف ومن ثمّ لم تذهب إلى أبعد من نطاق التنظيرات الإيديولوجية البحتة.

من المؤكّد أنّ العقل حينما يتنصّل من الدين والسُّنن الموروثة فلا مناص له من الخوض في فلكٍ آخر بعيدٍ غاية البُعد عن جذوره الأصيلة، وكذا هي الحال بالنسبة إلى السُّنن، فهي تتهمّش وتبتعد عن محتواها عندما تتخلّى عن العقل الذي هو في الحقيقة نبراسٌ يهدي البشرية نحوها كما أنّه المعيار الذي يميّزها عن البدع. إذن، العقل هو الذي يأخذ بيد السالك لبلوغ درجة الشهود الباطني، وهو كذلك يشذّب سلوك الإنسان بصفته حجّةً باطنيةً؛ لذا إن تجاهلناه فسوف نخسر كلّ شيءٍ وبما في ذلك الحجج الظاهرة الجلية. من المؤكّد أنّ محاولة بلوغ درجة الشهود الباطني من أجل معرفة الحقائق، لا تتسنّى إلا بالاعتماد على العقل واتّباع إرشاداته وتوجيهاته، لذا إن أُعرض

عنه سوف لا تبقى لدى الذهن البشري سوى تصوّرات وأوهامٍ في عين عجزه عن إدراك كُنه الحقّ والفناء في ذات الله عزّ وجلّ؛ فالسالك الحقيقي هو من يُدرك كُنه الحقّ ويسلك في الصفات الربوبية فيعرف معانيها، وهذه الخصّيصة الفريدة امتاز بها أشرف عباد الله تعالى وأطهرهم، لذلك بعثوا كأنبياء ومبشّرين بالخير والفلاح لبني آدم قاطبةً.

الحقيقة التي لا ينكرها أحدٌ هي أنّ الرومنطيقيين لم يتمكّنوا من إحياء السُّنن التي ورثها المجتمع من السلف، إذ غاية ما فعلوه هو طرح أساليب مشابهة لما تبنّاه أقرانهم في القرن التاسع عشر حينما روّجوا لإيديولوجيات علمية أعادت الحياة للحركات الإيديولوجية التي انبثقت في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لقد افتقدت الإيديولوجيا أصولها التي تقوّمت عليها إثر زوال العقلانية وتهميش مبادئها، لذلك بذل أتباع المذهب الوضعي قصارى جهودهم للحؤول دون اضمحلال متبنّياتهم الإيديولوجية فسخّروا العلم كوسيلةٍ تنتشل متبنّياتهم الفكرية من الزوال بينما اتّبع الرومنطيقيون أسلوباً مشابها بالاعتماد على السُّنن الموروثة، ولكنّ زوال العقلانية تسبّب بضياع هذه السُّنن، بل تهميش أهمّ آثار العلم.

لا شكّ في أنّ العلم عندما يتجرّد من هويّته العقلانية سوف لا يبقى منه سوى سفسطةٍ لا طائل منها، حتّى إن تنزّلنا وقلنا إنّه يحتفظ بماهيته العلمية، فهو في الحقيقة يبقى عقيماً ولا قدرة له على الدفاع عن الإيديولوجيا .

خلاصة البحث

خلاصة ما ذكر هي أنّ الإيديولوجيا التي تعني الذهنية العملية ليست سوى مصطلحٍ حديثٍ ظهر إلى الوجود في القرن التاسع عشر، ولا يتّضح هذا المعنى الاصطلاحي إلا على ضوء العقلانية التي تجاهلت التعاليم الدينية التي ظهرت بعد زوال العلوم الدينية والسُّنن الموروثة؛ وبطبيعة الحال حينما تزول هذه العقلانية التي تقوم على أصولٍ هشّةٍ سوف لا يبقى للإيديولوجيا وجودٌ يُذكر ولا تعُد مضماراً للنشاط والإبداع.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

"سلافوي جيجيك"

المهاجر إلى صحراء الإيديولوجيا

أحمد عبد الحليم عطية

"سلافوي جيجيك"

المهاجر إلى صحراء الإيديولوجيا

أحمد عبد الحليم عطية[*]

تتناول هذه المقالة واحدة من أبرز الأطروحات حول الإيديولوجيا والتطورات المفهومية والنقدية التي طرأت عليها، وذلك من خلال مقاربة أفكار الفيلسوف السلوفاكي المعاصر "سلافوي جيجيك".

ميزة أفكار هذا الفيلسوف انه قدم ولا يزال يقدّم رؤى مفارقة حول الإيديولوجيا ومنزلتها في عالم القيم، ودورها الذي لا ينضب في إعادة صوغ هذا العالم على نحو ينطوي على قدر وازن من الغرابة...

هنا رؤية إجمالية في سيرته الذاتية وأبرز أفكاره.

المحرر

يمثل الفيلسوف السلوفيني، سلافوي جيجك (Slawoy Zizek 1949) ظاهرة فلسفية فريدة في القرن الحادي والعشرين، تركيبة معقدة من عناصر متعددة من الجدل الهيجلي والتحليل النفسي اللاكاني والماركسية وما بعد الحداثة. شغل القراء في لغات متعددة ومتصفحي الإنترنت وبدأ يغزو الأسواق الثقافية العربية منذ سنوات. ترجمت بعض كتبه والعديد من مقالاته وحواراته وما كتب عنه إلى لغتنا، ومع هذا لا تزال معرفتنا به محدودة.

يعدُّ "سلافوي جيجيك"، المثال الأساسي من أوروبا الشرقية لفيلسوف ما بعد حداثي. هو

*- مفكر وأكاديمي ـ أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

شخصيته مفارقة ومركبة بين المرشد الروحي والشخص المزعج، ورجل الاستعراض. وبأسلوب ما بعد حداثي نموذجي، يقفز عمله بجرأة فوق الحواجز بين الثقافتين العالية والشعبية.

ومع أن كتبه ما بعد حداثية في المنهج، إلا أنها واضحة الأسلوب. جيجيك لا يعتبر ما بعد حداثي على الإطلاق. في الحقيقة، هو شديد القسوة في نقد تيارات ما بعد الحداثة، كما يظهر ذلك في كتابه الأخير[1]. يطلق عليه بعضهم ـ وبسبب من شهرته الواسعة التي تعود إلى كتاباته المتعددة وظهوره في الكثير من البرامج التليفزيونية وحضوره عبر مواقع التواصل الاجتماعي ـ «ألفيس الفلسفة» أو «نجم الروك الأكاديمي». يوصف بأنه «الفيلسوف المتعولم» و«الفيلسوف الأكثر خطورة في الغرب». لا تتسم احاديثه ونقاشاته بالجدية الفكرية التقليدية، ولكنها ساخرة ونادراً ما تتضمن التزمت الشديد في الفكر. نشر كتابه الأول في بداية الثمانينيات الذي يركز في تفسير الفلسفة الهيغلية والماركسية من منظور نظرية (لاكان) للتحليل النفسي، تحت عنوان «موضوع الإيديولوجيا المتسامية»[2]. جيجيك،على عكس الكثيرين من مفكري القرن العشرين، يتميز بأسلوبه غير التقليدي للمفكر أو الفيلسوف، لا يعتمد الكتابة على الورق وحسب، بل على تقنيات التواصل الحديثة أيضاً لنشر أفكاره الفلسفية. يرى أهمية خاصة في العودة إلى التحليل الديكارتي، والإيديولوجيا الالمانية (شيلنج، وكانط، وهيغل)، والروح الثورية لدى ماركس ولينين، والتحليل النفسي اللاكاني، في تحليل الاوضاع السياسية والاجتماعية الآنية. وخاصة العودة إلى الفلسفة الكلاسيكية، ولا سيما لهيغل، التي يعتبرها حاجة ملحة بالنسبة إليه، حيث تقوم أعماله الاساسية على هذه العودة والمراجعة.

يعود بنا جيجيك إلى موضوعات طرحت في منتصف القرن العشرين، وأهمها موضوع الإيديولوجيا وفق التفسير الالتوسيري واللاكاني، بدءاً من نقده لعرض ماركس الشاب للإيديولوجيا بوصفها وعياً زائفاً، ويعلل نقده بأن الإيديولوجيا يحكمها اللاشّعور واللاوَّعي[3].

وظيفة الفلسفة، بالنسبة إلى جيجيك، ليست في تقديم الأجوبة، بل في طرح الاسئلة الصحيحة، كما يظهر في مناظرته الشهيرة مع الفيلسوف الفرنسي المعاصر "آلان باديو" في كتابهما «الفلسفة

[1]- يصنف كثير من الكتاب جيجيك وكتاباته على أنها تنتمي إلى ما بعد الحداثة. انظر في ذلك ديفيد هوكس: الإيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2000 ص215-216

[2]-THESUBLIMEOBJECT OFIDEOLOGY. SLAVOJZrZEK.VERSOLondon NewYork، This editionpublishedbyVerso 2008.

[3]- حوار جميل خضر مع لولوا أبورمضان، جيجيك للعرب، تاريخ النشر 22 فبراير 2016

والحاضر». يقول في هذا الصدد: «في القرن العشرين ربما حاولنا ان نغير العالم بسرعة شديدة، وقد حان الوقت لتفسيره».

جيجيك هو أكثر الفلاسفة غزارة ومقروئية في عصرنا؛ كما يذكر جميل خضر، عميد البحث العلمي في جامعة بيت لحم، في حوار معه عن مجموعته الأخيرة «جيجيك الآن: منظورات معاصرة في دراسات جيجيك»، التي شاركته في تحريره د. موليّ روثنبرج، ونشرته دار نشر بوليتي (2013). يرى خضر أن أهم ما يميز جيجيك هو منهجه الفريد الذي يجمع النقد الإيديولوجي الماركسي للرأسمالية العالمية بالتحليل النفسي المتعلق بالرغبة والفانتازيا عن طريق المقاربة المادية الديالكتيكية الهيغيلية. كتب بكثافة (وبعدة لغات) عن سلسلة مذهلة من الموضوعات التي تضمنت الرأسمالية العالمية، التحليل النفسي، الأوبرا، الشمولية، العلوم المعرفية، العنصرية، حقوق الإنسان، الدين، السياسة. ظهر في المشهد الثقافي عام 1989 مع نشر كتابه الأول بالإنجليزية «أغراض الإيديولوجية المتسامية»، في سلسلة كان يحررها الفيلسوف الأرجنتيني إرنستو لاكلاو وشانتال موف.

كتب، وتُرجِمَت كتبه إلى أكثر من عشرين لغة. لا يمكننا ان نتجاهل نقده للدراسات ما بعد الكولونيالية- دراسات الأدب التي كتبها كُتّاب من البلاد المُستَعمَرة سابقاً، ولا نقده لليبرالية الجديدة وارتباطها بالرأسمالية العالمية. وما يجعله على هذا الجانب من الشهرة والانتشار هو معرفته الموسوعية بالثقافة الجماهيرية التي يستخدمها لشرح مفاهيمه الفلسفية الصعبة. وأما أسلوبه المعادي للنخبوية يجعله محبباً للعديد من القراء، فقد ترجم ثلاثة من كتبه إلى العربية: (سنة الأحلام الخطيرة) الذي ترجمه أمير زكي ونشرته (دار التنوير) عام 2013، و(مرحباً في صحراء الواقع) الذي ترجمه أحمد حسان وصدر عن دار العين عام 2011. وأما الثالث فقد ترجم مرتين هو «تراجيدية في البداية، هزلية في النهاية» ترجمة غادة الإمام.

ويشير المتابعون إلى آراء جيجك في القضايا العربية ولا سيما لجهة اهتمامه بالواقع السياسي في العالم العربي، والسياق الجيوسياسي الذي يتكشف فيه بالعلاقة بين هذا الواقع وبين النظام الرأسمالي العالمي. رافضاً النظريات الليبرالية السهلة عن «صراع الحضارات» (هنتنغتون) و«نهاية التاريخ» (فوكوياما). وكل التفكير الاستشراقي المتعلق بالعرب والإسلام، وبدلاً من ذلك يفضل ربط الأحداث المضطربة في العالم العربي والإسلامي والإفراطات الاجتماعية ـ السياسية بالإمبريالية الأورو- أميركية وبالديناميات المتضمنة في الرأسمالية العالمية[1].

[1]- جيجيك: سنة الأحلام الخطيرة، ترجمة أمير إسكندر، دار التنوير، بيروت 2013.

يتناول جيجيك العنف الذي زلزل كيان العالم العربي، ويبحث بعمق عن أسبابه التي يربطها دائماً بالنظام الرأسمالي العالمي، لإظهار كيفية تمويهها لحقيقة الصراع الرئيس ضمن الرأسمالية العالمية. وفي الوقت الذي يلوم فيه تبديات معاداة السامية في العالم العربي، إلا أنه يدين أيضا الأبعاد المعادية للسامية في الصهيونية والصهيونية المسيحية. يقرأ الأصولية الدينية، سواء كانت مسيحية أو إسلامية أو يهودية، ليس كعَرَض للثقافة أو العقل المرضي الموروث، بل كنتاج مصاحب للرأسمالية العالمية. بالتالي فهو يدين بن لادن وبرايفيك الارهابي الدنماركي في الوقت نفسه. ومن الموضوعات الأخرى التي يناقشها في عمله ما يتعلق بأفول اليسار العربي. ويقرر أن السياسات الغربية في الحرب الباردة شجعت النظم الشمولية ودمرت الحركات اليسارية[1].

تحدث عن أحلام وإخفاقات الربيع العربي في كتابه «سنة الأحلام الخطيرة»، في سياق الحركات الراديكالية. ومثل هذه الحركات الأخرى، فشل الربيع العربي لعدم وجود رؤية راديكالية أو ثورية تستهدف تغيير طبيعة العلاقات الاجتماعية تحت سيطرة الرأسمالية العالمية. وبشكل مثير للاهتمام، أصرّ جيجيك على أن هناك قيمة راديكالية حقيقية للإسلام لم تستخدم بشكل ملائم في الربيع العربي. ولكنه يوضح دوماً أن الإسلام السياسي لا يعني الفاشية الإسلامية التي لا يتعاطف معها[2].

جل وظّف جيجيك جانباً مهماً من أعماله لنقد إيديولوجيا الإبادة الصهيونية وتبدياتها في السياسة والثقافة الإسرائيلية. فكتب بشكل مكثف عن التطهير العرقي الصهيوني وإرهاب المستوطنين، وكيف يسيطر هذا على التمثيلات الإسرائيلية للاحتلال الاستعماري (همتساف). وكتب عن الروابط الصهيونية بألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، ما عرَّضه لاتهامات بأنه «معادٍ السامية». ولكن جيجيك لم يقع بسهولة فريسة أمام التكتيكات الصهيونية التي تستخدم التهديدَ والابتزاز. وهو يحاول إظهار أن سياسات الفصل العنصري الإسرائيلية تشوِّه واقع الرأسمالية العالمية باسم الدين أو المواطنة أو الهوية العرقية[3].

يراهن "سلافوي جيجيك" على التغيير الراديكالي، ويعتبر نفسه شريكاً للفيلسوف الفرنسي "آلان باديو" في تحرير النظريات الفلسفية من الأقبية الأكاديمية، لكي تساهم في قراءة معضلات حياتنا اليومية. ولعل ما يساعده على إتقان هذه المهمة هو تناغمُ قدرته الفطرية الفائقة مع مهاراته في توظيف الفلسفة وعلم النفس لبناء تصور مغاير للأشياء وصدم كل ما هو مألوف في الثقافة السائدة.

[1]- حوار جميل خضر مع لولوا أبورمضان.
[2]- المصدر السابق.
[3]- المصدر السابق.

أكثر ما يزعج مثقفي الغرب هو الاعتراف بأن وراء الشعوب العربية ثورة عربية أصيلة لأنهم يعتبرون أي تغيير تطالب به المجتمعات الدولية يجب ألا يخرج من نطاق الديمقراطية الغربية الرأسمالية، أما سوى ذلك لا يسمونه تغييراً، وإنما مجرد تعصب قومي أو تطرف ديني.

وهو يرى، كما سنرى، ان الخطر الأكبر يكمن في تصديق وهم الديمقراطية الغربية وتحديد مبادئها الرأسمالية كصيغة نهائية لكل حركة تغيير تطالب بها الشعوب، وكل ذلك بهدف إجهاض أي محاولة لتغيير أسسها بشكل جذري[1].

جيجيك بين الوهم والواقع

يرى إيغلتون أنه إذا كان بوسع الفلاسفة والأكاديميين أن يكونوا مُبهمين، فإن مروِّجي الأفكار Popularizers يرمون للإيضاح التام. وبإصراره على تعرية المتناقضات، فلدى جيجيك كلا الأسلوبين معاً. ولئن كان يصعب هضم بعض أفكاره؛ فإن أسلوبه في إيصالها لا يخلو من الوضوح. كتابه "الارتداد المطلق" Absolute Recoil، مليء بالأمور العصيّة على الفهم، بيد أن كتابه الآخر علةٌ في الفردوس Trouble in Paradise، ينبئ بالوضع السياسي في مصر والصين وكوريا وأوكرانيا.

يرى جيجيك العالم مُقتسَماً بين الرأسمالية الليبرالية والأصولية، بكلماتٍ أخرى، بين أولئك الذين يؤمنون قليلاً وأولئك الذين يؤمنون كثيراً. وعوض الانحياز لأحد المعسكرين، نراه يلقي الضوء على التواطؤ الخفي بينهما. فالأصولية هي المعتنق القبيح لأولئك الذين يشعرون بالفشل والإذلال من قبل الغرب الذي لطالما بدَّد أحلامهم. والدرس الوحيد من الثورة المصرية، الذي يشدد عليه في كتابه "علة في الفردوس"، هو استمرار تجاهل الليبراليين المعتدلين لليسار الراديكالي «فإنما هم بذلك يولّدون موجة أصولية تكتسح كل شيء».

إن هذين المؤلَّفين الأخيرين، مثل بقية أعماله، يناوئان قيم ما بعد الحداثة في حين تتسم أفكار في آخر أعماله بالخلط بين الواقع والوهم. وأسوة بمعلمه جاك لاكان يظهر جيجيك نفسه كخليط مثير بين الوهم والواقع[2].

يكتب جيجيك حول العديد من المواضيع مثل: الرأسمالية، الإيديولوجيا، الأصولية، العنصرية،

---

[1]- "سلافوي جيجيك": بعد الثورات العربية صار التغيير الجذري في العالم ممكنا، موقع: رابطة الكتاب السوريين24 ديسمبر، 2013

[2]- تيري إيجلتون: سلافوي جيجك، قراءة العالم بعيون يسارية. فرح عصام موقع: إضاءات2016/01/18 -

التسامح، التعددية الثقافية، حقوق الإنسان، البيئة، العولمة، حرب العراق، الثورة والثورات العربية، الطوباوية، الشمولية، ما بعد الحداثة، ثقافة البوب والأوبرا والسينما، اللاهوت السياسي والدين. جيجيك الذي ربما لم يكن معروفاً في الثقافة العربية قبل 2011، إلا في دوائر ضيقة، غير أن اهتمامه بثورات «الربيع العربي» وكتابته لمقالات عدة في صحف عالمية حول الثورة التونسية والمصرية والسورية، إضافة إلى كتاباته القديمة حول العراق، كل ذلك جعل القرّاء والكتّاب العرب يلتفتون إلى هذا الفيلسوف المثير للجدل، ويترجمون بعض كتبه ومقالاته في بعض الدوريات والمواقع الالكترونية.

في كتابه «تراجيدية في البداية» ينطلق من الأزمة الحالية كبداية، ثم ينتقل بالتدرّج إلى «مسائل متعلقة» عن طريق كشف ظروفها وعلاقاتها. يقدم الفصل الأول تحليلاً لمأزقنا، بتلخيص الجوهر اليوتوبي للإيديولوجيا الرأسمالية التي حددت كلاً من الأزمة وتصوراتنا لردود الأفعال عليها. يسعى الفصل الثاني لتحديد سمات حالتنا التي تفتح الفضاء على صيغ جديدة من التطبيقات العملية. ينقد جيجيك الإيديولوجيا الليبرالية، التي تعمل على تعطيل الإمكانيات الثورية في العالم الذي نعيش. هو يعتبر أن المستقبل سيكون هيغلياً، وأكثر راديكالية مما يظن فوكوياما، ثم يقدم مجموعة من الأسئلة ذات المغزى: لكن ما حظوظ الهيجلية اليسارية اليوم؟ وهل يمكننا أن نعتمد على انفجارات طوباوية لحظية مثل كومونة باريس؟ هل الشيوعية إذاً مدانة بإبقاء الفكر الطوباوي لعالم ممكن آخر، الفكرة التي تدرك نهايتها بالضرورة في فشل أو إرهاب ذاتي التدمير؟ هل علينا أن نبقى مؤمنين بالمشروع البنياميني (نسبة إلى فالتربنيامين) عن الثورة النهائية التي سوف تعود من خلال تكرار هزائم الماضي؟ أسئلة كثيرة في كتاب زاخر بالمعلومات والأفكار المدهشة، ولعل أبرز فكرة تعكس واقعنا هي تلك المقولة التي ينقلها جيجيك عن فالتر بنيامين: «كل صعود للفاشية يشهد على ثورة فاشلة».

في كتاب «سنة الأحلام الخطيرة» نقرأ توصيفه لعام 2011، حيث يعاين الثورات التي اندلعت في بقاع متعددة من العالم، وبشكل رئيس «الربيع العربي» و«وول ستريت»، لكن قبل الوصول إلى تلك الحركات التي يقاربها، فإنه أولاً سيمضي في معاينة المتغير والمتبدل في الرأسمالية المعاصرة، مستعيناً بالعديد من الوسائل لشرح وتحليل المشكلات المطروحة في كتابه، إذ اعتمد على النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية إلى جانب تجليات الثقافة الشعبية كأفلام هوليوود والمسلسلات الأميركية، بجانب الأدب والشعر العالمي. وفي سياق درسه للتحولات التي طرأت على الماركسية، لا يخلو جهده من مناقشة لآراء هيغل وماركس وكانط ودريدا وجيل دولوز وكافكا، وإحالات إلى الموسيقى والأوبرا.

جيجيك اليوم، مشغول بأمرين أساسيين يمكن لكل الكتاب أن يُبنى عليهما ألا وهما الكيفية التي ستترجم فيها اللحظة التحررية إلى نظام اجتماعي جديد. وبالانتقال إلى «الربيع العربي» فهو سيبدأ من طبق خزفي في متحف الفن الإسلامي في الدوحة، وصولاً إلى استعراضه للراديكالية الثورية التي يحتكم إليها الإسلام، مستعرضاً تاريخ القرامطة وثورة الزنج، ويرى أن «الانتفاضات الشعبية في الدول العربية، وكما هو واضح. تنتهي دائماً بانتصار الإسلام المسلّح». أما سوريا فيصف وضعها بالغموض قائلاً: «على الرغم من أن النظام الحاكم لا يستحق التعاطف، فإن أوراق الاعتماد السياسية ـ الإيديولوجية لمعارضيه بعيدة الوضوح»[1].

صحراء الإيديولوجيا

وسوف نعرض مفهوم الإيديولوجيا عند جيجيك، رغم صعوبة ذلك، لأن تعرية الإيديولوجيا السائدة وكشف الغطاء عنها وفضحها من أهم القضايا التي انشغل بها الفيلسوف على امتداد كتاباته وعبر عنها بوسائل متعددة. ويمكن القول دون مبالغة إنها اللحن الأساسي الذي يسري في عمله.

يقتبس طارق الخواجي تلك العبارات الصادمة لبيان موقف جيجيك من الإيديولوجيا كما عبر عنها سينمائياً فيما كتبه تحت عنوان «الدليل إلى الإيديولوجيا : اخلع نظارتك أو ألبسها لتبصر ـ الفيلسوف "سلافوي جيجيك" متحدثاً في الفيلم». يقول روديبايبر في دور نادا: "إما أن تضع تلك النظارات وإمّا أن أطعمك صندوق القمامة»، فيرد عليه جيجيك: «لكني معتاد بالفعل على الأكل من صندوق القمامة، هذا الصندوق يدعى إيديولوجية». هكذا نشهد افتتاح فيلم صوفي فينيس الثاني "The Pervert's Guide to Ideology"، بعد فيلمها الأول على المنوال نفسه تقريباً «دليل المنحرف إلى السينما. The Pervert's Guide to Cinema" في رحلة طويلة إلى حد ما، تبلغ حوالى الساعتين وربع تقريباً، تأخذنا صوفي فينيس من خلال فن السينما وبصحبة الفيلسوف الفذ "سلافوي جيجيك"، نحو نقاط بالغة العمق والحيوية في استيعابالإيديولوجيا الكامنة في العديد من التحف السينمائية المهملة وأفلام شباك التذاكر، مع العديد من النماذج المعاصرة لمنتجات استهلاكية أو فنون أخرى مصاحبة[2].

وجيجك من بين المفكرين القلائل الذين ما زالوا يؤمنون بدور الفكر الماركسي في اقتراح

[1]- "سلافوي جيجيك"... النيوماركسي «الأكثر خطراً في الغرب» / محمد حجيري، الأحد 3 أيار (مايو) 2015 موقع الأوان.

[2]- طارق الخواجي: الدليل إلى الإيديولوجيا : اخلع نظارتك أو البسها لتبصر !الفيلسوف "سلافوي جيجيك" متحدثاً في الفيلم.

بديل راديكالي للإيديولوجيا الليبرالية وللنظام الرأسمالي نفسه؛ هنا يؤكد جيجيك على ضرورة العودة إلى التفكير في عالمنا المعاصر وتفسيره، فالمهمة الآن هي مساءلة النظم الإيديولوجية المسيطرة. ذلك أن إخفاق الحركات المعادية والمناهضة للنظام الرأسمالي وهيمنته الاقتصادية والمالية، قد كشف عن قصور في فهم آليات اشتغال هذا النظام وسر قوته واستمراره، وعن ضعف في تطبيق الإيديولوجيات "الثورية» في الواقع العملي. يشدد جيجيك على فعالية الإيديولوجية الليبرالية وتجددها. حيث الإنسان يخدع ذاته واعيا، كما لو كان قد ارتضى بما يحصل عليه ويعلن عنه رضاه، من دون النظر إلى شكله ومضمونه.

وليست الإيديولوجية زائفة لأنها لا تطابق الواقع المادي فهي تقوم بذلك خير قيام. فالمشكلة ماثلة في الواقع المادي نفسه، الذي أخذ الشكل الغريب لوهم متموضع، وفي مضاعفة هذا الوهم داخل عقولنا. أي إن الإيديولوجية ليست شيئا يؤثر في أفكارنا وحدها، بل هي شيء يحدث لجملة وجودنا بما فيه الممارسة المادية. ولا ينبغي تصورها باعتبارها إساءة إحاطة بالواقع، بل باعتبارها تشويهاً في الشكل الذي اتخذه الواقع نفسه، وكما يقول جيجيك في الموضوع الجليل للإيديولوجيا (1989): «ليست الإيديولوجية ببساطة «وعياً زائفاً»، تمثيلاً وهمياً للواقع بل إن ذلك الواقع نفسه هو الذي يتعين تعقله باعتباره متخذا «طابعا إيديولوجيا»، فالطابع الإيديولوجي هو واقع اجتماعي يتضمن وجوده نفسه عدم معرفة المشاركين فيه ما يتعلق بجوهره. فالطابع الإيديولوجي ليس الوعي الزائف بوجود اجتماعي بل ذلك الوجود بمقدار ما يدعمه الوعي الزائف» (هوكس: الإيديولوجية 2000 ص 216).

يحدد لنا جيبجك كيفية عمل الإيديولوجيا الليبرالية لمواجهة منتقديها وخصومها، وهو يرى أن الإيديولوجيا الليبرالية تشتغل على ثلاث جبهات أساسية، هي الأكثر خطورة:

أولاً: جبهة حق النقد الحر دون المساس بالإجماع : يُؤَسِّس حق النقد على حرية القول والكتابة، بشرط أن تفعل ما تفعله من دون أن تنقض بشكل فعال أو تعيق الإجماع السياسي المهيمن. لكن هذه الحرية المشروطة، لا ترتكز على قوانين أو محظورات، بل هي مجموعة من التحذيرات منتقاة بعناية من التاريخ الرسمي، جرى صقلها وتشذيبها في المؤسسات الإيديولوجية والثقافية الليبرالية حتى أصبحت «حقائق مطلقة»، مدعومة بإجماع سياسي وإعلامي. هكذا يدرك البشر تمام الإدراك أنه توجد إيديولوجيا كونية غالبة تخدعهم، تستغلهم، لكنهم لا يتخلون عنها.

ثانياً: جبهة البحث الأكاديمي ومنع التفكير: وفيها يؤكد جيجيك أن المحافظة على الهيمنة الديمقراطية ـ الليبرالية، اليوم تجري بواسطة هذه القاعدة غير المكتوبة، قاعدة «عدم التفكير».

ثالثاً: جبهة احتواء اليسار: إن هذه الجبهة الثالثة، هي نموذج انتصار النظام الرأسمالي وإيديولوجيته الليبرالية، ذلك أن الصراع التاريخي بين المنظومتين الإيديولوجيتين اللتين طبعتا الحرب الباردة قد أفضتا إلى إعلان المنتصر. فمنذ بداية التسعينيات من القرن العشرين، أخذ اليسار يتراجع عن مواقع احتلها إيديولوجياً وسياسياً منذ نجاح «ثورة أكتوبر"، بل أصبح يتخذ المواقع الفارغة.

يراهن جيجيك على المستبعدين، وعلى التضامن الكوني الذي يمكن أن تبديه فصائل اجتماعية معادية للرأسمالية، من نسويي وبيئيي ومزارعي العالم الثالث. فهذا «التضامن الأصيل" حيوي في ما يسمى بـ «عصر ما بعد السياسة» حيث يجرى خفض السياسة إلى مجرد تنازلات تفاوضية ومعاملات إدارية. ما تتقاسمه هذه الفصائل الاجتماعية هو وعيها بالدمار المحتمل، الذي يمكن أن يتضمن الإبادة الذاتية للبشرية نفسها، وشعورها بالإختزال إلى مواضيع مجردة تخلومن كل محتوى جوهري، ومطرودة من جوهرها الرمزي، ومزروعة في بيئة غير صالحة للحياة، فنحن جميعاً مستبعدون من الطبيعة كما من جوهرنا الرمزي[1].

وهنا حديث مغاير حول الإيديولوجيا أيضاً يظهر لنا في كتاب كريستوفر كول عن جيجيك الذي يعد مدخلاً مهماً لفهم أفكار هذا الفيلسوف المثير للجدل قبل قراءة أعماله.

ويبين كول الكتاب، اتفاق جيجيك مع"آلان باديو" في اعتقاده أن المواقف المسيطرة حالياً حول البيئة هي مواقف محافظة جداً، تستخدم الفكرة الساذجة الأقرب للروحانية حول الطبيعة بشكل مضلل. يحوّر جيجيك فكرة ماركس الشهيرة معلناً: «أن البيئة هي أفيون الشعوب الجديد بدلاً من الدين».

يرى جيجيك أن الإيديولوجيات المسيحية والرومانسية لا تزال تحكم الكثير من الأفكار حول الطبيعة، خصوصاً بين الفئات الليبرالية التي تهتم بالبيئة. يتدخل المؤلف هنا ليوضح أنه في تلك الإيديولوجيات ينظر للطبيعة باعتبارها منسجمة وخيِّرة، وتظهر الأرض باعتبارها «الطبيعة الأم» التي ترعانا وتغذينا وتعاملنا بلطف. أما حالياً، فيبدوأن «التوازن الطبيعي» للوجود الحيوي للأرض قد تضرر بشدّة، بالقمامة السامة وارتفاع الحرارة في العالم، وحسب جيجيك ان: «رد الفعل الليبرالي التقليدي حول هذا الإضرار بالبيئة يتمثل: بسوء استخدامنا للمصادر الطبيعية

[1]- "سلافوي جيجيك" والميثاق الليبرالي ـ ادريس شرود ـ الإثنين، 25 نيسان / أبريل 2016.

فإننا نستدين من المستقبل ولذلك علينا أن نتعامل مع كرتنا الأرضية باحترام، باعتبارها شيئاً مقدساً دائماً، يجب أن لا يجري الكشف عنه، بل يبقى سراً للأبد». ثم يعود ليفند هذه المقاربة فيقول إنها تشبه الطريقة ذاتها التي تضع فيها الديانات نفسها كسلطة غير قابلة للنقاش من خلال فرض حدود لما يمكن أن نفهمه عن أنفسنا[1].

تركز دورين خوري في دراستها تحت عنوان «سلافوي جيجك: في الإيديولوجيا والثورة» تركز دورين خوري في نـظريتين لهما دلالة مميزة هذه الأيام: كيف تشتغل الإيديولوجيات واعادة صياغة نظرية الثورة. ترى خوري أن جيجيك يقدم في كتاباته عن الإيديولوجيا، مراجعة اساسية للتعريف الكلاسيكي للإيديولوجيا، يتضح ذلك في العبارة التي يقول فيها «انهم يجهلون عواقب اعمالهم ومع ذلك فهم يمارسونها. بمعنى ان البشر ينساقون بسذاجة مع مسار الرأسمالية غافلين عن كونهم مستغَلّين. يعتقد جيجيك ان هذا التعريف الماركسي التقليدي للإيديولوجيا يعبّر عن آليات تشغيل المجتمع، الا أنه لا يساعدنا كثيراً على فهم سلوك الافراد. ذلك ان الإيديولوجيا تشتغل على مسارات الافراد الغرائزية والنفسانية فمن الأهمية بمكان ان نتوصل إلى صياغة نظرية لتلك المسارات[2].

ينطلق جيجيك من ان تعريف المفكر بيتر سلوترجيك للإيديولوجيا «انهم يعرفون تماماً ما هم فاعلون ومع ذلك فإنهم يفعلونه». هذا التعريف يقلب التعريف الماركسي التقليدي رأساً على عقب لأنه يؤكد ان الشكل الغالب للايديولوجيا ليس هو الوعي الزائف وإنما هو التشكيكية او«مفارقة وجود وعي زائف لكنه متنوّر». يدرك البشر تمام الإدراك انه توجد ايديولوجيا كونية غالبة تخدعهم، وتستغلهم، وما شابه، لكنهم لا يتخلّون عنها. فلسان حال الكائن المتشكك انه ما دام الاثراء غير المشروع يجري تحت حماية القانون فلا جدوى إذاً من معاكسة السلطة.

غير ان العقل التشكيكي لا يأخذ في الاعتبار أهمية «التخييل الإيديولوجي»، اي المستوى حيث الإيديولوجيا تتولى فيه تنظيم الواقع الاجتماعي ذاته، ويؤكد جيجيك ان الوهم الإيديولوجي لا يكون على المستوى الفكري أو المعرفي بقدر ما يجري على مستوى الفعل. والسؤال، هو : اذا كان البشر يدركون انه لا يوجد شيء سحري بشأن المال وانهم على الارجح يتعرضون للاستغلال

[1]- كريستوفر كول: «مدخل إلى "سلافوي جيجيك"»، صدر الكتاب عن منشورات المتوسط. ترجمة: حسام الدين محمد. وانظر أيضا، أسامة فاروق - **See more at: http://www.almodon.com/culture**

[2]-دورين خوري،"سلافوي جيجيك": في الإيديولوجيا والثورة، مجلة «بدايات» الثقافية، العدد الثاني ٢٠١٢

خلال عملية التبادل بين السلع والمال، فلماذا يستمرون في ممارسة هذا النشاط المجتمعي (اي في «الفعل»؟. ويضيف جيجيك «إن الذي يجهله الناس هو ان واقعهم المجتمعي ذاته، ونشاطهم، يسوقه وهمٌ». اي ان الناس غافلون عن الوهم الناظم لنشاطهم المجتمعي الحقيقي.

«هذه هي الإيديولوجيا في أيامنا. لسنا نؤمن بالديمقراطية اليوم، نسخر منها، ولكننا بطريقة ما نتصرّف وكأنها تؤدي غرضها»، ولكننا اذا استقينا المفهوم الكلاسيكي للايديولوجيا، حيث الوهم يقع في ميدان المعرفة، سوف يبدو مجتمعنا المعاصر على انه مجتمع ما بعد إيديولوجي لأن ما من أحد يأخذ الإيديولوجيا على محمل الجد. غير ان البعد التشكيكي هو في نهاية المطاف الطريقة التي بها نعمي أنفسنا عن «الطاقة التنظيمية للمخيّلة الإيديولوجية»، ولكن حتى لو أبقينا المسافة الساخرة التشكيكية بيننا وبين الأشياء، فإننا ما زلنا «نفعلها"[1].

يتناول جيجيك في كتابه "تراجيدية في البداية، هزلية في النهاية" الأزمة المستمرة التي يحياها العالم الآن بوصفها نقطة بداية، للتوجه بشكل مُتدرّج إلى الموضوعات المتعلقة بها»، وذلك عن طريق كشف وتعرية أسبابها وما يترتب عليها وما يلزم عنها. وهو يشير في الفصل الأول إنها إيديولوجيا...أيها الأحمق. إلى تشخيص وتحليل مأزقنا، واستخلاص الأساس والجوهر اليوتوبيي للإيديولوجيا الرأسمالية، التي تحدد كل من الأزمة وأسلوب إدراكاتنا وتصوراتنا واستجاباتنا لها، أما الفصل الثاني فيحاول أن يموضع أوجه موقفنا الذي يفتح ويفسح مكانا للأشكال الجديدة للعمل الشيوعي. (ص 12) يستشهد "سلافوي جيجيك" بـجاي سورمان Guy Sorman الذي يعده نموذج للإيديولوجي الرأسمالي المعاصر الذي يتفق معه في أنه (ص 23):

وتحت عنوان الأزمة بوصفها علاجاً بالصدمة يتساءل هل ستكون الأزمة المالية العالمية لحظة وعي، ويقظة من حلم؟ ويرى أن الأمر يتوقف على ما ترمز إليه هذه الأزمة، وعلى التفسير الإيديولوجي أو على القصة التي تفرض نفسها وتحديد الإدراك العام بالأزمة. فعندما يتعطل المسار المألوف للأشياء ويتوقف، فإن المجال ينفتح للمنافسة الإيديولوجية (ص 26). بينما الأزمات تحدث زعزعة وخللاً للناس بحيث تنأى بهم عن استقرارهم ورضاهم، وتجبرهم على التساؤل عن أسس حيواتهم؛ فإن الاستجابة الأولى الأكثر تلقائية تكون مفزعة، حيث تقودهم وتوجههم إلى «العودة إلى الأسس»، فالمقدمات والفروض الرئيسية للإيديولوجيا المهيمنة، بمنأى عن وضعها موضع الشك، تكون أكثر

[1]- المرجع السابق، نقلا عن:
Zizek، Mapping Ideology، London، Verso، 1994. p. 312.... London Review of Books، August 2012

ثباتا وتأكيدا بقوة من جديد. فالخطر، إذن، هو أن الانهيار المستمر سوف يستخدم بأسلوب مماثل لما يطلق عليه اسم «عقيدة الصدمة». لقد كتب تاريخ السوق الحرة المعاصر في الصدمات.

ويتساأل جيجيك، "هل يستخدم الانهيار الاقتصادي بوصفه «صدمة» لإبداع الشروط الإيديولوجية لأقصى علاج ليبرالي لهذه الأزمة؟" يضيف: أن الاجتياح لمثل هذا العلاج بالصدمة ينبثق من خلال الجوهر اليوتوبي لعلم الاقتصاد الليبرالي الجديد الحر. إن المهمة المحورية للإيديولوجيا المهيمنة في الأزمة الراهنة هي أن تفرض رواية تلقي اللوم في الإنهيار، ليس على النظام الرأسمالي العالمي، وإنما على الانحرافات الثانوية، والعارضة أو الطارئة[1].

لا نندهش من المباحثة والجدال حول حدود الإيديولوجيا الليبرالية التي تنمو وتزدهر في فرنسا، ولا يعود السبب في ذلك إلى التقليد الدولاني states tradition الذي ارتاب في الليبرالية؛ وإنما يكمن في التوجه الفرنسي نحو الاتجاه الأنجلوسكسوني السائد الذي لا يمكنه من اتخاذ موقف حاسم؛ وإنما يجعله قادراً على الإدراك الأوضح للبنية الإيديولوجية الرئيسية لليبرالية. فإذا بحث المرء عن النسخة الخالصة المكررة ـ المختبرة إكلينيكيا للإيديولوجيا الرأسمالية المعاصرة، فإنه سيحتاج العودة إلى سورمان Guy Sorman.

يشير جيجيك إلى أن سورمان يحقق المطلب الرئيس للإيديولوجيا الليبرالية، التي يجب عليها أن تقنع بما يتعلق بالأزمة المالية العالمية وتتكيف معها، أن تعيد الموقف لوضعه الطبيعي: فقد تبدو الأشياء فظة، ولكن الأزمة ستكون قصيرة الأجل؛ إذا أنها مجرد جزء من دورة عادية للتدمير الإبداعي الذي من خلاله تتقدم الرأسمالية وتتطور.

يرى جيجيك أن الرأسمالية قدمت في حدود تكنيكية، ليس بوصفها علماً؛ وإنما بوصفها شيئاً ما يعمل، إنها لا تحتاج إلى تبرير وتسويغ إيديولوجي، لأن نجاحها في حد ذاته هو تسويغ وتبرير كافٍ لها. هذا الوصف المضاد للإيديولوجية هو خطأ جسيم؛ فمفهوم الرأسمالية الحقيقي والجوهري بوصفها آلية اجتماعية محايدة هو في صميمه إيديولوجيا.

إن النسخة الإيديولوجية للرأسمالية التي تبزغ كشيء مهيمن بمنأى عن الأزمات الراهنة هي تلك الرأسمالية الاقتصادية «المسؤولة اجتماعياً». بينما كان إفساح مكان، في الماضي وفي الحاضر، لنظام السوق الحرة قد كشف مراراً عن نتائج مفزعة.

---

[1]-جيجيك تراجيدية في البداية هزلية في النهاية، ترجمة غادة الإمام، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2015.

إن النزعة الإيديولوجية الرئيسية للرأسمالية يمكن أن نطلق عليها اسم «العقل الأداتي»، أو «الاكتشاف التكنولوجي»، أو «الطمع الفردي»، وتكون منفصلة عن الأسباب والمحددات الاقتصادية ـ الاجتماعية العينية وإدراكها بوصفها حياة مستقلة أو بوصفها توجهاً «وجودياً»، ينبغي (ويمكن) التغلب عليه عن طريق مظهر جديد أكثر «روحانية»، تاركاً تلك العلاقات الرأسمالية الحقيقية أو الجوهرية مصونة. ومع ذلك، أفلا تكون الأزمة المادية العالمية التي حدثت في عام 2008 نوعاً من التعليق الساخر على الطبيعة الإيديولوجية لهذا الحلم بالرأسمالية الاقتصادية المسؤولة اجتماعياً وروحانياً[1]؟.

إن الحقبة المعاصرة تعلن عن نفسها دائماً بوصفها فيما بعد ـ الإيديولوجية، هذا الإنكار للإيديولوجيا يعد في حد ذاته برهانا رئيسيا على ارتباطنا بشكل أكثر رسوخاً بالإيديولوجيا أكثر من أي وقت مضى. فالإيدييولوجيا من بين سائر الأشياء الأخرى تعد دوما مجالا للصراع من أجل امتلاك التقاليد القديمة. إن واحدة من أوضح الإشارات على مأزقنا هي ادعاء الامتلاك الليبرالي لمارتن لوثر كينغ، الذي يعد في حد ذاته عملية إيديولوجية مثالية ونموذجية.

وعند إحصاء ضلالات الإيديولوجيا وانحرافاتها، تظهر على خلاف ما تبدو عليه، بوصفها ما يقابلها، أي بوصفها لا-إيديولوجيا، بوصفها قلب هويتنا الإنسانية تحت العلامات الإيديولوجية كلها. وهذا يبين لِمَ يعد كتاب جوناثان ليتل المعنون باسم الرفقاء [صادماً] للغاية، وبوجه خاص بالنسبة للأمان.

ونتيجة ذلك، فإن أحد الأساليب التي تمارس نقد الإيديولوجيا هي أن نبتكر خططا للكشف عن الرياء والمداهنة «للحياة الباطنية» ولانفعالاتها «الصادقة». إن الخبرة التي نملكها عن حياتنا من الداخل أو باطنها، القصة التي نرويها لأنفسنا عن أنفسنا لوصف وتفسير ما نفعله أو نقوم به، تكون كذبة، فالحقيقة تكمن في الخارج، فيما نفعله.

والخطة «لإضفاء النزعة الإنسانية» الإيديولوجية، بمعنى الحكمة المأثورة «الخطأ من طبيعة البشر» هي مفتاح جوهري مكون للحضور الذاتي الإيديولوجي لقوى الدفاع الإسرائيلي. فوسائل الإعلام الإسرائيلية تحب أن تسهب في الحديث عن النقائص والجروح النفسية للجنود الإسرائيليين، فلا يقدمونهم بوصفهم آليات عسكرية كاملة ولا بوصفهم أبطالاً يتفوقون على البشر، وإنما بوصفهم بشراً عاديين ممن أحدثوا الجرح في التاريخ والحرب، وفي بعض الأحيان يخطئون ويفقدون طريقهم ويضلونه. فعلى سبيل المثال، عندما دمرت قوى الدفاع الإسرائيلي في يناير 2003

[1]- المرجع السابق، ص 45.

الاستقرار الأسري لعائلة «إرهابي» مشتبه فيه، فإنهم قاموا ـ حقاً ـ بهذا الأمر بعطف، حتى يتيحوا للأسرة الفرصة أن تخرج أثاثها قبل تدمير البيت بالبلدوزر.

وهكذا كان ينبغي أن يكون الرد الوحيد المناسب للأم: «إذا كنت فعلاً موجوداً إنسانياً مثلي، فلماذا تقوم بما تقوم به حالياً؟» ومن الممكن أن يتحجج الجندي بواجبه فيقول: «أنا لا أحب القيام بهذا الفعل، ولكنه واجبي» وهكذا ينحي الافتراض الذاتي من واجبه جانباً. فإن المغزى في مثل هذه النزعة الإنسانية هي أنها تؤكد الفجوة بين الواقع المعقد للشخص والدور الذي يجب أن يلعبه في مقابل طبيعته الحقيقية[1].

في كتاب بولتانسكي Boltanski وشيابلو Chiapello الروح الجديدة للرأسمالية The new Spirit of capitalism. تتحول الرأسمالية وتصير شرعية لكونها مشروعاً مساوياً (يقوم على تكافؤ الفرص). فإنها عن طريق تأكيد التفاعل الشعري الذاتي، والتنظيم الذاتي التلقائي، اغتصبت السلطة من بلاغة الحزب اليساري البعيدة للإدارة الذاتية للعمال، محولة إياها من شعار عدائي ضد الرأسمالي، إلى شعار للرأسمالي.

وما دامت هذه الروح للرأسمالية صارت فيما بعد 1968 تشكل وحدة ثقافية واجتماعية واقتصادية محددة، أي إنَّها تشكل وحدة حقيقية وجوهرية تحقق اسم «ما بعد الحداثة» وتثبتها. فهذا يبين لماذا، إذن، برغم العديد من الانتقادات المبررة التي جعلت من ما بعد الحداثة شكلا جديدا من الإيديولوجيا .أما على مستوى الاستهلاك، فهذه الروح الجديدة هي ما يطلق عليه اسم «الرأسمالية الثقافية»[2].

في الاحتفاظ بالروح الجديدة للرأسمالية، فإن رواية تاريخية ـ إيديولوجية كلية مؤسسة تظهر فيها الاشتراكية بوصفها محافظة، وكهنوتية، وإدارية حكومية، وحسبما يوضح جيجيك أن الدرس المستفاد من عام 1968 هو التالي «وداعاً مستر اشتراكية»، والثورة الحقيقية هي ثورة الرأسمالية الرقمية، التي تعد في ذاتها نتيجة منطقية، وهي «حقيقة» ثورة 1968. إن أحداثها مدونة في موضوع عصري، وعلى نحو أكثر أصالة، ألا وهو «تبديل وتحويل النموذج». إن التوازي والتناظر بين نموذج العقل في السلوكية والنماذج الإيديولوجية السائدة في المجتمع؛ يكون هنا مبيناً. أي إنّ هناك أصداء واضحة بين النزعة الإدراكية في الوقت الراهن ورأسمالية «ما بعد الحداثة».

[1]- المرجع السابق، ص 51.
[2]- المرجع السابق، ص 62-63.

وعن هذه النقطة الحاسمة (أي منتصف السبعينيات) فإن الاختيار الوحيد المتروك كان هو اختيار مباشر وفظ إلى الفعل، الاندفاع تجاه الواقعي، الذي افترض أشكال ثلاثة رئيسية هي: البحث عن الأشكال القصوى للمتعة الجنسية، والإرهاب السياسي اليساري، وفي نهاية الأمر، التوجه نحو واقع الخبرة الباطنية (المذهب الصوفي الشرقي). فما تتشارك فيه الأشكال الثلاثة معا كان هو الانسحاب من الانخراط السياسي ـ الاجتماعي العيني إلى الاتصال المباشر بالواقع.

كيف يكون هذا المظهر للإيديولوجيا بوصفها ما يقابلها، بوصفها اللا ـ إيديولوجيا، ممكنا؟ إنه يتوقف على تغيير الأسلوب السائد للإيديولوجيا وتحويله: يفترض في عصرنا «ما بعد ـ الإيديولوجية»، أن تعمل الإيديولوجيا بوصفها مقابلة للأسلوب الإشاري أو العلامي التقليدي. ففي الأسلوب الأخير، إن الزيف والكذبالإيديولوجي الذي يؤسس إدراكنا للواقع يهدده إشارات وعلامات «الارتدادات إلى حالة الكبت» ـ إذ يحدث قطعا في نسيج الزيف والكذبالإيديولوجي ـ بينما الأسلوب الفتشي يكون على نحو فعال ومؤثر نوعا من الضد أو الوجه المقابل للإشارة أو العلامة.

يشرح هذا الأسلوب ويفسر المشكل عن طريق تقابل الغموض الإيديولوجي الذي ينطوي على الغموض الفاشستي ـ الشعبي.

وفيما يتعلق بالصراع الإيديولوجي، فهذا يعني أنه ينبغي للمرء أن ينظر بريبة عميقة لأولئك اليساريين، الذين يبرهنون أن الحركات الشعبية للمسلم المتعصب، بوصفها تحررية ومضادة للإمبريالية، ترتكز أساسا «علينا»، وحقيقة أنهم صاغوا برامجهم على في حدود ضد التنوير وضد العالمية، وفي بعض الأحيان يقتربون بوضوح من الاتجاه المضاد للسامية، فإن هذا الصراع الإيديولوجي لا يعد أكثر من كونه نتاجا محيرا من وجودهم الذي لحق ببداهة الصراع. فعندما يقولون إنهم ضد اليهود، فما يقصدونه فعلاً هو أنهم فحسب ضد الاستعمار الصهيوني. وإنما ما يهمنا هو توجههم الإيديولوجي العملي تجاه المشروع التحرري العالمي المرتكز على مبدأ المساواة.(ص 79-80).

في الرأسمالية العالمية المعاصرة، بلغ التطبيع الإيديولوجي مستوى جديداً لم نجد له مثيلاً من قبل، فقلة قليلة من البشر هم أولئك الذين يجرؤون على أن يحلموا بالأحلام اليوتوبية عن التحولات والتغيرات الممكنة. قليل من الأنظمة تعيد ابتكار ذاتها من جديد بوصفها الحامي والمدافع، على نحو أكثر دينامية وفاعلية وتأثيراً عن «رأسمالي جديدة بقيم أسيوية». بمنأى عن إثبات أن عصر

اليوتوبيا الإيديولوجي يتوارى خلفنا، فهذه الهيمنة المسلم بها للرأسمالية يساندها، بشكل ملائم، الجوهر اليوتوبيي للإيديولوجيا الرأسمالية. يوتوبيا العوالم المتناوبة المتغيرة قد طهرتها اليوتوبيا المهيمنة، وتنكرت بذاتها بوصفها واقعية برجماتية.(ص 87).

و"من تراجيدية في البداية" هزلية في النهاية ننتقل إلى سنة الأحلام الخطيرة، التي تتناول أحداث 2011.

في 2011 شهدنا (وشاركنا في) سلسلة من الأحداث الصاخبة، من الربيع العربي إلى حركة وول ستريت، ومن اضطرابات المملكة المتحدة إلى جنون برايفيك الإيديولوجي[1]. لقد كانت سنة الأحلام الخطيرة في اتجاهين: أحلام متحررة تحرك المتظاهرين في نيويورك وميدان التحرير، في لندن وأثينا؛ وأحلام هدامة غامضة تدفع برايفيك والشعبويين العنصريين تجاه أوروبا من هولندا حتى المجر. المهمة الأولى للإيديولوجيا المهيمنة كانت تحييد البعد الحقيقي لهذه الأحداث. من المهم أن نصحح الأمور، ونضع أحداث 2011 في السياق الشامل للموقف العالمي؛ لنظهر كيف ترتبط بالعداء المركزي للرأسمالية المعاصرة (ص 7).

فلسفة الربيع العربي

ولكي نتابع تحليلات جيجيك في سنة الأحلام الخطيرة نتوقف عند كتاب :باديو" حول الثورات العربية أو ما أطلق عليه «التاريخ يولد من جديد»؛ والذي صدر عام 2011 بالفرنسية ثم ترجم إلى الإنجليزية وفيه، وضع الفيلسوف رؤيته للربيع العربي. فلقد جعل من الأحداث التي تمثل ظاهرة اجتماعية وسياسية، وحوّلها مفتاحاً لقراءة تاريخية مركبة أو متعددة المستويات وزوايا النظر. ظاهرة الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي اجتاحت عدداً من الدول العربية وعرفت بـ «الربيع العربي»، يوسّع "باديو" إطارها لتشمل اضطرابات أخرى منها ما شهدته أوروبا وأميركا على مدى العقدين الأخيرين، في باريس أو في لندن أو بعض المدن الأميركية وغير ذلك من المدن الغربية. يرى أن كل تلك الظواهر تحيل إلى متغير كبير يلمس فيه ما يسميه «ولادة التاريخ من جدي». والولادة من جديد مفهوم يحيل مباشرة على ما طرحه فوكوياما حول «نهاية التاريخ». يتحدث "باديو" عن الطريق المسدود الذي وصلت إليه الرأسمالية التي تهيمن على العالم اليوم التي بمقتضى ذلك تكون قد وصلت إلى نهاية تاريخ.

---

[1]- أندرس برايفيك(-1979) نرويجي معاد للإسلام، وراء تفجيرات أو سلووإطلاق النيران على جزيرة «أوتويا» في 22 يوليو2011، مما نتج عنه قتل 77 شخصا. ويعد الإرهابي المسيحي الأكثر دموية في تاريخ الشعوب.

الاضطرابات التي تتحول إلى تاريخية هي التي تحمل أهدافاً لكنها لم تحقق أهدافها بعد. هذه يسميها "باديو" الاضطرابات السياسية، أي التي تحولت إلى فعل سياسي. يقول "باديو" عن اضطرابات تونس ومصر: إضافةً إلى أنها علمتنا أو ذكرتنا بقوانين الانتقال من الاضطراب المباشر إلى الاضطراب التاريخي، فإنها كانت وبسرعة منتصرة إلى حد لا بأس به.

لقد استطاعت ثورات العالم العربي أن تحرك وتغير احتمالات تاريخية، إلى حد أن المعنى الذي ستكتسبه انتصاراتها الأولية بأثر رجعي سيحدد إلى حد بعيد معنى مستقبلنا. فللربيع العربي، في تصور باديو، مستقبله الخاص الذي لم يتضح بعد، وحسب رؤيته، لو كان الغرب الديمقراطي نموذجاً يحتذيه العرب لما قامات التظاهرات في الغرب نفسه.

بعد تقديم وصف مختصر للملامح الرئيسية للرأسمالية اليوم، ينبري جيجيك إلى تحديد شكل الإيديولوجيا المهيمنة، مركزا في الظواهر المقابلة التي ظهرت كرد فعل على التناحرات الاجتماعية. النصف الثاني من الكتاب يناقش الحركتين التحرريتين العظيمتين في 2011، الربيع العربي، واحتلوا وول ستريت (ص 15).

وبالنسبة للانتفاضة في مصر، يفترض جيجيك أنها فعلاً بدأت كثورة للبرجوازية المستأجرة (الشباب والمتعلمون يظاهرون ضد غياب التوجهات)، ولكن سريعاً أصبحت جزءاً من تظاهر أوسع ضد النظام القمعي. ولكن إلى أي مدى حرك التظاهر العمال والفلاحين الفقراء؟ ألا يشير الانتصار الانتخابي للإسلاميين إلى القاعدة الاجتماعية الضيقة للتظاهر العلماني الأصلي؟ (ص 25).

عند جيجيك لا يوجد رابط بين الموقف الاقتصادي ـ الاجتماعي المعطى والإيديولوجيا المرتبطة به، بالتالي يصبح الحديث عن «الخداع» و»الوعي الزائف» بلا معنى، وكأن هناك مستوى من الوعي الإيديولوجي «الملائم» لينغرس في الموقف الاجتماعي ـ الاقتصادي «الموضوعي» ذاته؛ ويمكن القول إنّ كل بناء إيديولوجي هو ناتج من صراع مهيمن يؤسس أو يفرض سلسلة من المكافآت، صراع تكون نتيجته إمكانية تامة، غير مضمونة عن طريق أي مرجعية خارجية كـ«الموقف الاقتصادي ـ الاجتماعي» الموضوعي (ص57).

نتوقف في البداية عند «برايفيك». الشيء الأول الذي يبرز هو كيف يشكل برايفيك عدوه؛ من الخلط بين ثلاثة عناصر (الماركسية، التعددية الثقافية، الإسلامية) كل منها ينتمي إلى فضاء سياسي مختلف: اليسار الماركسي الراديكالي، الليبرالي متعدد الثقافات، الأصولية الدينية الإسلامية. من

الموحي بشكل أكبر الطريقة التي يخلط بها تصور برايفيك الذاتي أوراق الإيديولوجيا اليمينية الراديكالية. هو يدافع عن المسيحية ولكنه يظل لا أدريّا علمانيّا، المسيحية بالنسبة له هي مجرد بنية ثقافية تواجه الإسلام.

برايفيك ليس عنصرياً بقدر ما هو معاد للمسلمين: كل كراهيته مركزة في تهديد المسلمين. وهو معاد للسامية لكنه مؤيد لإسرائيل، ما دامت هي خط الدفاع الأول في مواجهة توسع المسلمين (ص 68).

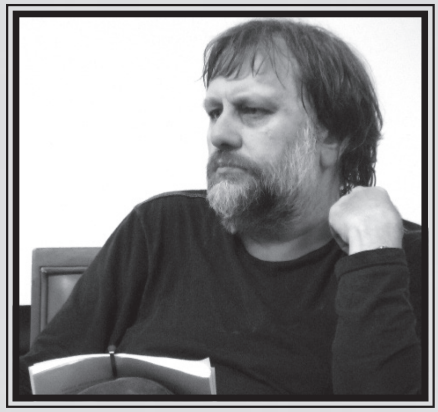
لم يهاجم برايفيك الأجانب أنفسهم، ولكنه هاجم من يفرط في التسامح تجاههم من داخل مجتمعه. المشكلة ليست في الأجانب ولكن في هويّتنا (الأوروبية) الخاصة. على الرغم من أن الأزمة القائمة للاتحاد الأوروبي تبدو كأزمة في الاقتصاد والنظام المالي، فهي في بعدها الأساسي أزمة إيديولوجية سياسية. حتى المظاهرات الأخيرة فالإيدييولوجيا الوحيدة التي كانت قادرة على إثارة الجماهير كانت معتمدة على الحاجة إلى «الدفاع عن أوروبا» ضد الهجرة.(ص70-80)

يبين جيجيك في الفصل الرابع من كتابه «مرحبا في صحراء ما بعد الإيديولوجيا »، أن أحداث 1989-91، أشارت إلى نهاية الإيديولوجيا . وأن عصر المشاريع الإيديولوجية الكبرى انتهى حتمياً، وأن الكارثة الشمولية انتهت وأننا ندخل إلى عصر جديد من السياسة البرجماتية العقلانية. على أي حال فإذا كان الكلام الشائع بأننا نعيش في عصر ما بعد إيديولوجي له أي معنى، فإن هذا المعنى في هذه الاضطرابات العنيفة القائمة، أصبحت ملحوظة.

وواحدة من المخاطر الرئيسية في الرأسمالية، هي أن الرأسمالية عالمية، وتحيط العالم كله، فهي تحافظ على المعنى الدقيق للوضع الإيديولوجي «اللا عالمي»، مجردة الغالبية العظمى من الناس من أي توجه معرفي ذي معنى. الزائف في هذه الرؤية، كما يرى جيجيك، ليس فقط أنها تتجاهل الموقف الاجتماعي اليائس الذي دفع الشباب لمثل هذه الاضطرابات العنيفة، ولكن طريقة رجع صدى هذه الاضطرابات في مقابل فرضيات الإيديولوجيا المحافظة المختبئة ذاتها (ص 100-101).

يعود بنا جيجيك إلى ثورة هاييتي ويرى أن واحدا من منظمي هذه الثورة كان عبداً أسود ومبشراً معروفاً بجون بوكمان Bookman (رجل الكتاب)، ويشير إلى أن هذا الاسم الذي يومئ إلى أنه متعلم، وللمفاجأة الكبرى، فلفظ «الكتاب» لا يشير هنا إلى الكتاب المقدس بل إلى

من سيرته الذاتية



ولد "سلافوي جيجيك" في العاصمة السلوفينية ليوبليانا، حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتها، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة فيها، ثم سافر إلى فرنسا في الثمانينيات حيث نال دكتوراه ثانية في التحليل النفسي من جامعة باريس الثامنة. عين عضواً في الحزب الشيوعي السلوفيني حتى تقديم استقالته في 1988، لينخرط بعد ذلك في عدد من تجمعات وحركات المجتمع المدني ومنظمات حقوق الإنسان، ورشح نفسه في انتخابات رئاسة الجمهورية عام 1990 في أول انتخابات ديمقراطية تشهدها سلوفينيا بعد تفكك يوغوسلافيا، عن الحزب الديمقراطي الليبرالي. وعلى الرغم من تعاونه مع الليبراليين بقي جيجيك ملتزماً بالأفكار اليسارية الراديكالية.

بدأ جيجيك اشتغاله الفلسفي خلال الثمانينيات حينما قام بتحرير وترجمة أعمال لفرويد، ألتوسير، وجاك لاكان. ثم ركز اهتمامه في لاكان بشكل خاص، حيث استخدم منهجه في التحليل النفسي في تأويل (ونقد) الفلسفتين الهيجلية والماركسية، هو الشارح الأبرز للفكر اللاكاني. وقد شهدت السنوات القليلة التي برز فيها اسم جيجيك "تقلبات" فكرية في أعماله من شارح لأعمال جاك لاكان، إلى ما بعد الماركسي، وصولا إلى 2001، حينما بدأ ينظر لعودة الشيوعية ويدعو لديكتاتورية البروليتاريا، وقام بالقطع مع رفاقه المثقفين ما بعد الماركسيين ولا سيما إيتيان باليبار، إرنستولاكلاو، وجوديث بتلر، حيث ألف مع لاكلا وكتاباً مهماً هو "الاحتمالية، الهيمنة، الكونية" (2000). وبذلك أصبح هو المثقف اليساري الوحيد الذي يعمل في التنظير لهذه الأفكار الراديكالية، إذا ما استثنينا آلان باديو.

صادق مع نفسه، مخلص لرغباته، كما كتب تيري إيجلتون T. Eaglton تحت عنوان "هل ثمة موضوعٌ على الأرض لم يكن قمحاً لمطحنة جيجيك الثقافية؟" يقول إيجلتون: "سلافوي جيجيك" ظاهرة أكثر من كونه فيلسوفا. والممثِّل لعالِم التحليل النفسي الفرنسي الراحل جاك لاكان. ونجم فيلمين (جيجيك!، ودليل المنحرف إلى السينما)، ويظهر على أحد أغلفة كتبه وهو مستلق على كنبة فرويد تحت صورة فَرْج أنثى. مؤلفاته الموضوع السامي للإيديولوجيا، الذات المرهفة، استمتع بأعراضك! وكل ما أردتَ دوماً معرفته عن لاكان (ولكن كنتَ خائفاً من سؤال هتشكوك)، كولاجاتٌ فوضويةٌ من الأفكار، تتراوح من كانط إلى علوم الكومبيوتر، ومن سان أو غسطين إلى أغاثا كريستي. يبدو كأن لا شيء في السماء أو الأرض لم يكن قمحاً لمطحنته الثقافية.

كتبه:

(1)- سنة الأحلام الخطيرة، ترجمة أمير إسكندر، دار التنوير، بيروت 2013.

(2)- مرحباً في صحراء الواقع، ترجمة أحمد حسان، دار العين، القاهرة 2011

(3)- "تراجيدية في البداية هزلية في النهاية"، ترجمة غادة الإمام، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2015

مقالاته:

(1)- عن العنف والديمقراطية، ترجمة كريم محمد. المصدر: مجلة جاكوبن

(2)- مرحبا في صحراء الواقع، جريدة الأيام، العدد 9366 الأحد 30 نوفمبر 2016

(3)- حوار مع جيجيك: الجانب الآخر للعولمة هو انبثاق غير مرئية جديدة، إيرونيوز الإخبارية الدولية.

(4)- عن مجزرة شارلي إيبدو، ترجمة عزة حسون، عن مجلة نيوستاتمنت 2015/1/1 o2publishing.com

(5)- عن الأصولية الدينية والديمقراطية الليبرالية، أحمد الشافعي. عن نيوستاتمنت، موقع 24

(6)- خروج بريطانيا وفرص اليسار الضائعة، ترجمة أمير زكي، عن نيوزويك. المنصة.

(7)- خطاب الفيلسوف الاشتراكي في وول ستريت، ترجمة الأخضر القرمطي، 2011/10/9، مصر المدنية.

(8)- خيار لينين، ترجمة هشام روحانا، الحوار المتمدن 2013/12/29

(9)- كيف فتحت ويكيلكس أعيننا على وهم الحرية، 16 يونيو2014.

www.theguardian.com/commentisfree/2014/jun/19/hypocrisy-freedom-julian-assange-wikileaks

دارسات عنه:

(1) كريستوفر كول مع بيرو: "سلافوي جيجيك"، ترجمة حسام الدين محمد، منشورات المتوسط 2016.

(2)- صبحي حديدي: مأساة ترامب وملهاة جيجيك، القدس العربي، 7 نوفمبر 2016.

(3)- تيري إيجلتون: هل ثمة موضوع على الأرض لم يكن قمحا لمطحنة جيجيك الثقافية، في [المصدر]

(4)- سعد البازعي: حوار الفلاسفة، خلخلة المفاهيم www.alriyadh.com

(5)- ديفيد هوكس: الإيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس القومي للترجمة، القاهرة 2000

(6)- نايف الهنداس: العنف والتسامح في فكر "سلافوي جيجيك"، حريات، 6 يناير 2015

(7)- إدريس شرود: "سلافوي جيجيك" والميثاق الليبرالي، أنفاس نت، anfasse.org

(8)- الدليل إلى الإيديولوجيا : اخلع نظارتك أو البسها لتبصر! الفيلسوف "سلافوي جيجيك" متحدثا في الفيلم. طارق الخواجي.

(9)- العنف والتسامح في فكر "سلافوي جيجيك"، نايف الهنداس، 26 يناير 2015

القرآن الكريم(ص 119). ما يجعلنا نسترجع إلى الذهن التقليد العظيم للثورات في الإسلام، خاصة «دولة القرامطة»، وثورة الزنج. وبرغم أن الإسلام يواجه مؤخراً إعلاماً مسيئاً في الغرب، إلا أننا يمكن أن نرى وجود مضمون مختلف تماماً يختبئ تحت سطحه البطريركي.

ما دنا نميل لنجعل الشرق في مواجهة الغرب بمصطلحات القدر والحرية، فالإسلام ـ كما يقول جيجيك ـ يقف في موضع ثالث يتضمن مواجهة مزدوجة، لا الخضوع للقدر الأعمى ولا الحرية لفعل ما يريده المرء، كل منهما يفترض سلفاً مواجهة خارجية مجردة بين المصطلحين، ولكن حرية أعمق لتقرير «اختيار» قدرنا. أحداث 2011 في الشرق الأوسط تظهر بشكل كبير أن هذا الميراث حيٌّ ويقظ، لنجد الإسلام الخيّر فنحن لسنا بحاجة لنعود إلى القرن العاشر، نحن نجده هنا، متكشفاً أمام أعيننا» (ص 121).

نحن لا نحتاج إلى حوار بين الأديان (أو الحضارات)، نحتاج إلى التماسك بين هؤلاء الذين يناضلون من أجل العدالة في الدول الإسلامية، وهؤلاء الذين يشاركونهم النضال نفسه في أي مكان آخر. بكلمات أخرى، فنحن بحاجة إلى تسييس يدعم النضال هنا وهناك وفي أي مكان آخر (ص 124).

وختاماً يخبرنا جيجيك قرب نهاية كتابه، أن أحداث مثل مظاهرات «احتلوا وول ستريت»، الربيع العربي، المظاهرات في اليونان وإسبانيا، وغيرها، لذا يجب أن تقرأ الإشارات القادمة من المستقبل. بكلمات أخرى، علينا أن نلتف حول المنظور التاريخي التقليدي لفهم الحدث من خلال سياقه وأصله. علينا أن نستحضر منظور المستقبل، وأن نتعامل معها كأجزاء محدودة من مستقبل يوتوبي يقبع خامداً في الحاضر كجوهره المختبئ...

منتدى الاستغراب

عصر «ما بعد الإيديولوجيا»

مدخل إلى مواجهة الأوهام

مايكل فريدن

مجتمعات ما بعد الإيديولوجيا

ديناميات النزاع والسيطرة

جون شوارزمانتل

عصر «ما بعد الإيديولوجيا »

مدخل إلى مواجهة الأوهام

مايكل فريدن Michael Freeden [*]

ألا يوجد مكان يفرّ إليه طلابالإيديولوجيا، حتى عندما يكونون في إجازة؟

بهذه العبارات يستهل الباحث البريطاني مايكل فريدن محاضرته التي شارك فيها ضمن إطار المؤتمر العلمي الذي انعقد في أبسالا بالسويد في 2004/7/13 تحت عنوان: «عصر ما بعد الإيديولوجيا». أما سبب هذا الاستهلال فيعود إلى فقرة قرأها فريدن خلال رحلة جوية للطيران الاسباني وردت في المجلة الاسبانية (Iberia Magazine) وفيها ما يأتي: «إن الإيديولوجيات في مطلع القرن الحادي والعشرين تتراجع، ويبدو أن المستقبل يبشّر بالبراغماتية...»[1]

في ما يلي نص المحاضرة :

المحرر

عندما تنتهي الإيديولوجيا يعود الحكماء الإلهيون إلى الطرقات، أو في هذه الحالة، إلى السماء، يجولون منقسمين بين التفكير والفعل، أو بدقّة أكثر، بين المثالية المكبوتة ونفعية التجربة والخطأ. فأين تقفالإيديولوجيات في بداية القرن الحادي والعشرين، وأين يقف البحث فيها؟ وما معنى أن لا يكون هذا العصر عصر ما بعد الإيديولوجيا ؟ ولماذا يمكننا برهنة استحالة عصور ما بعد

*ـ أستاذ في كلية السياسة والدراسات الدولية في جامعة أوكسفورد.

[1] ـ العنوان الأصلي للمقال: Confronting the chimera of a 'post-ideological' age

المصدر:

http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080136982305001089l8/

[1] - Iberia Magazine , October 2002.

- Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology 1962.

ـ ترجمة طارق عسيلي.

الإيديولوجيا بالضبط كما نبرهن استحالة وجود عصور ما بعد السياسة؟ وكيف يمكننا أن نوضح أن الإيديولوجيات ليست تصورات لعوالم بديلة، مغرية أو مرعبة، بل هي تفسيراً خيالياً للعوالم السياسية التي نعايشها حتى عندما نكون من نقّاد هذه العوالم؟ وكيف يمكننا أن نؤكّد بدرجة كافية أن للإنسان الحاس والعاقل دائماً تفسير خيالي للعالم السياسي على كل مستوى من مستويات تطوّره؟ ببساطة نقول: للأسف، إن الشخص اللاَّ إيديولوجي، لم يعد موجوداً.

استمرار «الانتهائية» كنتيجة لسوء الإدراك

يبدو في غاية الوضوح أننا نواجه طوراً إيديولوجياً، يتمثّل بأن شيئاً ما يحصل للإيديولوجيات التي تخترق بيئاتنا السياسية، وأن الحاجة باتت ملحّة لوجود طور مواز من الدراسات العلمية للإيديولوجيات. لكنني أريد التأكيد هنا أن هذه الطريقة تشكّل واحدة من الطرائق الملائمة لمقاربة المسألة. و يمكن أن يكون العكس، أي أن نختبر طوراً في تحليل الإيديولوجيات يمكن أن يرشدنا إلى معرفة ما هي الإيديولوجيات، وأين نجدها، وكيف نتعرّف إليها. لقد فهمنا من خلال القرن العشرين، أن الإيديولوجيات هي تقاليد بيّنة وراسخة أتت إلينا معلّبة بإتقان، وأنها تحمل عناوين مثل المحافظة والاشتراكية والقومية. وقد فاقم فلاسفة السياسة هذه الرؤية المحدّدة بدقّة من خلال تشكيلها كنماذج مثالية، وفضّلوها على المقاصد الفلسفية - كما كان مثلاً مصير الليبرالية في القرن العشرين التي تتباين ظاهرياً وخطأً مع نُظُم طائفية، وتنتزع سلطتها بشكل مهين من خلال الادعاء أنها محايدة فعلاً، ويجري تحييدها من خلال إزالة ما فيها من قوّة عاطفية وأولويات قيمية. هذا إضافةً إلى أن التراث الماركسي في تحليل الإيديولوجيا كانت له سيطرة ملحوظة ومؤذية – تتواصل في الخيالات العلمية، التي أضافت إلى فهمها الموحّد للإيديولوجيات نظرية تفيد أن الإيديولوجيات لا تصلح إلا لشيء واحد فقط ـ هو النقد الإيديولوجي الذي سيفجّر بالون الهواء الساخن الذي شوّه قدرتنا على رؤية العالم الاشتراكي بشكل واضح. في المراحل الأولى من ذلك التراث، كان اكتشاف أو كشف النقاب عن الإيديولوجيا يشكّل الخطوة الضرورية نحو إبطالها. ورغم أن المثقّفين الماركسيين المتأخرين تعوّدوا استمرار الإيديولوجيا إلا أنهم استصعبوا التخلّي عن أحاديّتها. وقد أفرزت التجربة التي خاضها القرن العشرون مع الإيديولوجيات الشمولية لليمين واليسار، إيديولوجيات مثل الأنظمة التي تسعى للسيطرة على كل شيء أو لا شيء الممتدة إلى كل الفضاء الشخصي المتوافر، في حين أنها كبتت القيم والممارسات التي ينبغي أن تنتجها الأنظمة السياسية المناسبة.

مع ذلك كلما ابتعدنا زمنياً عن النصف الأول من القرن العشرين، يزداد ظهور الفاشية والنازية والشيوعية الستالينية كانحراف إيديولوجي، وكاستثناءات عن المعيار الذي يحدّد ماهية الإيديولوجيات. وفعلاً حتى المواصفات التي وردت لا تجتاز دائماً الامتحان الدقيق، ولا عندما تتعرّض هذه الإيديولوجيات الدوغمائية المغلقة ظاهرياً لفحص أدق، لأنها أظهرت معارضة ومركز تغيرات مختلفة جداً. لكن ثمّة عادة شائعة جداً وهي الإشارة إلى « الإيديولوجيا السياسية» وكأن السياسيات غير الإيديولوجية كانت المعيار الموجود أو الظرف المرغوب جداً. لكن الحقيقة الصادمة جداً حول طريقة تعاملنا مع الإيديولوجيات المعاصرة، هي انخراط بعض الأكاديميين في تطوير منهجيات جديدة تهدف للاستجابة للتغيرات التي تخضع لها الإيديولوجيات. وهناك مزيد من الأبحاث حول قياس المواقف والآراء. ثم إن هناك خطأً راسخاً في النقاش الذي يميّز الأحزاب السياسية حتى الحركات السياسية كمجال وحيد للنشاط الإيديولوجي. وهناك أيضا ًمواظبة ناشطة بين الماركسيين السابقين الذين يتابعون على أساس تقليدي إماطة اللثام عن الأوهام التي ترعاها الإيديولوجيات وتفصيل الصيغ التي ننظّم من خلالها فهمنا للعالم. كل هذا كان جيداً وجميلاً، لكنه لا يشكّل كل القصة على الإطلاق وربمّا لا يشكّل القصة المهمّة. إذ على فرض أن الإيديولوجيات تخضع لتعديلات معتبرة وتتّخذ أشكالاً متحوّلة، فكيف نحدّد هذه التغيّرات؟ وما هي الأسئلة التي يجب علينا طرحها لكي نستنبط مزيداً من المعلومات النافعة؟ وما هو الذي نفشل في تحديده؟ وكيف يمكننا الربط الأفضل بين دراسة الإيديولوجيات ودراسة السياسة بشكل أعم؟

لكي نبدأ، علينا أن نضع نظريتين متنافستين جانباً. الأولى، أن الإيديولوجيات ـ للمرة الثانية، وعلى نحو غريب، خلال خمسين عاماً ـ لم تعد موجودة. والثانية، أن إيديولوجية واحدة، هي الليبرالية، تغلّبت على غيرها من الإيديولوجيات. الأول، الرؤية الألفية millenarian تعاني ضعفاً في صياغة مفهوم الإيديولوجيات التي تجعل كل الإيديولوجيات محجوبة، باستثناء ما هو نظري وشديد التماسك. هذا بالطبع يساعد على نحو مفيد إلهامات معظم الإيديولوجيات على بلوغ منزلة «طبيعية». يجب على أنصار الإيديولوجيا الملتزمين أن يرحّبوا بانتهاء أسطورة الإيديولوجيا ـ فهذا يجعل عملهم أسهل بكثير من خلال إنعاش وهمٍ يمكن في ظلّه أن يكملوا التبشير بعقيدتهم.

النظرية الثانية تعاني وجهة نظر غائية، ومن إيمان بدول مثالية معروضة بشكل نموذجي في اليوتوبيات، لا الإيديولوجيات. فإذا كانت الليبرالية منتصرة فعلاً، وإذا كانت هي بطل العالم بلا منازع، إذاً فهي أندر الأشياء على الإطلاق لأنها يوتوبيا متحقّقة. إذ هناك منهجان يمكن الزعم من خلالهما أن اليوتوبيات ممكنة التحقّق. يمكن إيجاد واحد منهما فعلاً في فصيلة الليبراليات، إنه

ميدان الليبرالية الفلسفية. حيث يؤمن الفلاسفة الليبراليون، تماماً بالتقاء عقلي لأعضاء المجتمع على نقطة أخلاقية متّفق عليها، وهي التي يعتبرونها عادة متاخمة لليبرالية - هي ليبرالية تسيطر فيها الحرية والعدالة والإنصاف. هذا الالتقاء هو نتيجة لدراسة الاحتكام العقلي للحدوسات غير المرهونة. حيث تُثبت القواعد الأساسية لواحد منها وتجري إزالة الباقي من الأجندة السياسية.

أمّا النوع الآخر من اليوتوبيا «العملية»، هو الماركسية، التي تفترض أممية مشروطة، وتبعات انتشار وجهة نظر وربما حقيقة اجتماعية، عبر المكان، إنها تهزم المقاومة الإيديولوجية التي في الطريق، حتى تخضِع العالم في النهاية. ذلك أن النصر الظاهري لليبرالية في نهاية القرن العشرين يجب أن ينتمي إلى هذه المقولة الثانية من الشمولية من خلال الصراع، (لا من خلال الضرورة المنطقية) لأن المقولة الأولى لا تقدّم بارقة أمل لممارسي السياسة، عندما تصف نفسها بأنها تحتل أرضاً فلسفية محايدة. لكن الحديث عن أرض سياسية محايدة تناقض في التعبير. لأن الأرض السياسية المحايدة منطقة خارج السياسة، بقدر اهتمام السياسة بالسلطة، والمعتقد، وإدارة الخلاف، وحشد الدعم، ومحاولات تكوين آراء سياسية خاصة. فأن تكون محايداً تجاه كل هذا أو أي جانب منه هو شكل مجرّد من أشكال رفض الحياة الاجتماعية. وبالتالي فإن هذا النموذج من اليوتبيات يقع خارج الزمان والمكان. وبوصفه تجربة فكرية قد يخدع الفلاسفة أو الأدباء والنساء. لكن لا علاقة له بعالم السياسة.

الحقيقة هي بالضبط كما في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، عندما برزت مواقف إيديولوجية جديدة تمّ الإعلان عن استحالتها، وهكذا جرى إبطال مسألة النوع الثاني من اليوتوبيا. حيث شهِدت نهاية الإمبراطورية السوفييتية انبعاث إيديولوجيات سياسية خرجت من جمود عميق، خاصة تلك الأشكال من قوميات الوسط واليمين. وبعد سنوات قليلة لوحظ الحضور المستمر للإسلام السياسي ليس بمعنى أنه لم يكن موجوداً فترة، لكن لأنه بدأ بالتدخّل في فضاء ما يسمّى بالليبرالية المسيطرة في الغرب. وبسبب الاهتمامات المتجدّدة بالدين، دُفع الأفراد لأن يسألوا أسئلة جديدة حول العلاقة بين الدين والسياسة. فما زال وجود إيديولوجيات خارج ـ غربية، حالة دراسية في طور الولادة كما يكون الطريق ذو الاتجاهين ذو التأثير المتبادل بين الغرب واللاغرب ـ خذ مثلاً المزيج الحاصل في شرق آسيا بين العولمة التكنولوجية والإاقليمية المحدّدة زمنياً.

لكن المسألة ببساطة لا ترتبط بتضاعفالإيدييولوجيات الجديدة، بل ترتبط مبدئياً بسوء الإدراك الإيديولوجي. فقد نشأ سوء الإدراك هذا من خلال تنظير غير كاف تؤازره سيطرة الأساطير المتعلقة

بطبيعة الاعتقادات السياسية وما تحويه. وهكذا إذا صيغت نظرياتنا عن الإيديولوجيا على غرار تجاربنا للشمولية، فلن نتفاجأ بأن يكون زوال الشمولية مساوياً لزوال الإيديولوجيا [1]. وأن تكون هذه النظرة بذاتها نتاجاً لموقف إيديولوجي، وأنا أعتقد بعمق أن هذا أيضاً خارج إطار الشك: فهذا عالم متشعّب بين العقل واللاعقل، بين التطرّف والاعتدال، بين الحرّية والاضطهاد. إن كل ما يمكن أن يُقال هو إن هذه كانت وجهة نظر العلماء الأميركيين الذين أفرزتهم شمولية مصغّرة محلية الصنع على شكل ماكارثية.

الليبرالية بوصفها قالباً لتحديد الإيديولوجيات: من التعددية إلى التشرذم

لكن إذا لم يجرِ الاعتراف بالليبرالية كإيديولوجيا مسيطرة، (رغم أن المرء يمكن بأي حال أن يسأل، أي فرع من فروع الليبرالية هو المسيطر؟)، يتمثّل تأثيرها المتناقض في عالم الإيديولوجيات بالتقليل من سيطرتها. منذ قرن، كانت الليبرالية متّهمة برعاية إمبريالية هدفها أن تصوغ العالم على صورتها، وأن تحفّز النخبوية التي تسعى لفرض سلاسل من السلوك، وأذواق وقيم على كل الثقافات. لكن منذ ستّين عاماً، اتّهمت الليبرالية بالتسامح والنسبية التي سمحت للإيديولوجيات المتطرّفة وأنظمتها بالسيطرة[2]. على مرّ السنوات العشرين الماضية جرى التعبير عن التعددية المندمجة في الليبرالية، وتبنيها للاختلاف، بنزوعها للتعدد الثقافي وتشريعها لوجهات النظر المتعددة. لأن التعددية الثقافية تعكس التفضيل الليبرالي للفروقات الفردية، لكن إذا وثّقت بشكل واسع وأسقطت على المجموعات، يقدّم رواجها كمقولة بحثية أرضاً خصبة للتحليل الإيديولوجي. لأنه يجب أن نسمّي ذلك مجموعات، والمجموعات وحدها، هي حمَلَة الإيديولوجيات، كما اعتقد ماركس ومانهايم Mannheim وخلفاؤهما. والنتيجة البنيوية التي تستخلص من تعددية ـ المجموعة الليبرالية تبدو كأنها عالم الإيديولوجيات المتعدّدة، وهي واحدة من المجموعات التي يوجد فيها سكن دائم للإيديولوجيات التي توجد جنباً إلى جنب، والفضل في ذلك يعود لفكرة غرامشي Gramsci عن السيطرة، التي كانت تفتقد إلى الدقة عندما سُبكت.

أريد أن أثبت أن المعركة ضد الليبرالية، وكيفية تفسيرها، توفّر مفاتيح للطرائق المختلفة من فهم الإيديولوجيات وتحميصها. والمسألة الخطيرة هنا ليست طبيعة الليبرالية كإيديولوجيا، بل المنهج المعرفي الذي تقدّمه الليبرالية لفهمنا للإيديولوجيات. فعلى السطح، تطفو عقيدة مقرونة

[1] - Thus the standard views of analysts such as D. Bell, The End of Ideology (1962).

[2] - For a typical viewpoint see J. Hallowell , The Decline of Liberalism as an Ideology (London, 1946).

بالفردية، قد تظهر لتكون أداة بائسة يمكن تقدير الإيديولجيات من خلالها، كظواهر اجتماعية. لكن من جديد، حتى على ذلك السطح، تصالحت الليبرالية دائماً مع أهمية المجموعات ومع الطبيعة الاجتماعية للأفراد. إذا وضعنا هذا جانباً، نجد وجهين، عند تحدّثنا منهجياً، عن تأثير الليبرالية في المقاربات الجارية للإيديولوجيا.

أحد الأوجه أن الجناح التعدّدي يشجّع على الاختيار وإعادة التقدير. كما سبق لمل Mill أن أوضح أن الحقيقة مؤقّتة وأن أشكالها مفتوحة باستمرار للتنقيح: «الاعتقادات التي سوّغناها كثيراً ليس لها ما يحميها. إلا دعوة ثابتة لكل العالم لإثبات أنها بلا أساس... إذا بقيت اللوائح مفتوحة، قد نأمل إذا كان ثمّة حقيقة أفضل سيعثر عليها عندما يصبح العقل البشري قادراً على تلقّيها، وفي الوقت نفسه قد نعتمد على إحراز هذه المقاربة للحقيقة بقدر الإمكان في أيامنا هذه»[1] إذا ترجمناها إلى مصطلحات البحث الإيديولوجي، يعمل ذلك الانفتاح ضد مفاهيم الإيديولوجيا المغلقة التي تدّعي يقيناً معرفياً، أو النظريات التي تفترض حتمية الإيديولوجيات المسيطرة والمحددة المعالم. وهو يتحدّى أيضاً التعارض بين الحقيقة والإيديولوجيا، على الأقل من خلال تقديم مسار غير محدود للزمن ينطبق على الاثنين وأن يقدّم بالتعبيرات الهيرمينوطيقا آفاق تأويل متغيرة باستمرار. بني الاختلافالإيدييولوجي للعالم الاجتماعي، على الفردية الليبرالية والتعددية؛ فالفردانية في صيغها المفرطة تلتحم مع المفاهيم الذرية للمجتمع، لكن الفردانية حتى في أكثر تجلّياتها اعتدالاً تقرّ الاختلاف ـ وهذا موضوع مركزي في كتابات Wilhelm von Humboldt.[2] فالاختلاف والتنوّع، بدوره يكفل عدم استمرارية السلوك والفكر الإنساني. جزئياً، كان ذلك متعادلاً وقوِّم على يد تيار ثوري قوي في الفكر الليبرالي للقرن العشرين. أمّا الحالة السوية للتطوّر الفردي ـ المستندة على وجهة نظر تنويرية التطور والنجاح - جهّزت لرؤية موازية للتطور الاجتماعي، فقد افترضت أن المستقبل الذي يمكن السيطرة عليه بالعقل الإنساني، ليس عشوائياً ولا هو متعدّد الجوانب. لذلك فإن المسار الثوري للتطوّر الإنساني والاجتماعي، رغم أنه يفتقد إلى الغائية على الطراز الليبرالي، كان بوضوح يتّجه نحو تعاون أكبر وتطبيق الذكاء الجمعي والمسيطر عليه ديموقراطياً. وهذا لا يمكن أن يشير إليه إلا مستقبل متوقّع بتفاؤل، حتى لو لم تصل معالمه إلى الكمال مطلقاً.

لقد ساهم الاتجاه السائد في ليبرالية القرن العشرين حينها، في شرعنة الظرف الذي تمكّن فيه العلماء كما المشاركون العاديون أن يؤكّدوا أن المجتمع الذي يحوي إيديولوجية واحدة إمّا أنه

[1] - J.S. Mill, On Liberty (London, 1910) , p. 83.
[2] - W. von Humboldt, The Limits of State Action (Cambridge, 1969).

مقموع على نحو مَرَضي أو أنه «ما قبل ليبرالي» و»قبل تعددي»، كما أن المجتمع الذي يحوي إيديولوجيات متعدّدة هو مجتمع طبيعي. كان هذا تحوّلاً حيوياً بعيداً عن اعتبار المجتمع ذي الإيديولوجيا الواحدة مجتمعاً مريضاً، واعتبار المجتمع الذي لا إيديولوجيا له مجتمعاً طبيعياً. لكن، في داخل الفصيلة الليبرالية، هناك منافسة حامية كانت تحصل بين أولئك الذين كانت الليبرالية بالنسبة لهم إيديولوجية إنسانوية، ونموّاً فردياً، وازدهاراً وعوناً متبادلاً، أمّا بين أولئك الموجودين في الغالب في الولايات المتحدة الأميركية، وفي بعض بلدان أوروبا الشرقية – الذين تمثّل الليبريالية بالنسبة لهم إيديولوجيا مشروع رأسمالي حر[1]. بالطبع جرى تبنّي النظرة الثانية لليبرالية بحماسة ممّن يستهينون بها كذلك: فهي وبعد كل شيء تجعل تقديم الليبرالية أكثر سهولة في ضوء ملائم، وهي تقلّص التداخل الذي تظهره الليبرالية الإنسانوية مع إيديولوجيات تقدمية أخرى.

هنا الوجه الآخر لتأثير تطبيق الليبيرالية، المحدّدة على نحو غير محكم، في فهم الإيديولوجيات. جرّد المؤيدون المستجدّون لليبرالية التصوّرات السائدة عن اليبرالية المتصلّبة في القرن العشرين. وقد فعلوا ذلك من خلال إعادة التعريف المفهومي للمفهوم الليبرالي القريب للاختيار واختزاله إلى أفعال تكفّل بها مستهلكو الحد الأقصى، لا إلى أفعال تكفّل بها مفكّرون تنظيريون. في الظاهر، كان ذالك الخيار متاحاً في المخزون الليبرالي وقتاً طويلاً، ولكن ما هو جديد هو أن نماذج الاختيار تلك صيغت، ليس من خلال محاكاة استثمار المقاولين ورؤساء الصناعة المزوّدة برؤية وإحساس بالغاية، بل من خلال التجارب الشعبية لنماذج أسواق الاستهلاك. وكنتيجة لذلك ساهمت هذه التجارب إلى حدّ كبير في مرحلية وعينا بخياراتنا وعدم قدرتنا على التنبؤ بها. وقد دعتنا أيضاً لاستخدام عربات التسوّق للمزج والمقارنة، والاستخدام – من أجل ملاحظة أكثر إيجابية - خيالاتنا لخلق تراكيب من مواد موجودة و ـ من أجل ملاحظة أقل إيجابية - خيالات أناس آخرين لإنجاز ما هو مشابه تماماً. نتج كل هذا في منظر طبيعي مبقّع من الألوان والأشكال التي يقلّ فيها «إمكان معرفة» المستقبل. وهكذا تحوّلت التعددية إلى انقسامات، والانقسامات تؤدّي إلى انعدام اليقين. إن فرضية التنوير القديمة أن الانسجام الكلي سيجمّع التنوّع هو إلى الآن صعب المنال لطلاب العلوم السياسية.

بتعبير آخر، إن القوة الكامنة المستترة للمنافسة الإيديولوجية ـ التي يجري تجاوزها تقليدياً بميل الإيديولوجيات لفرض القطعية على اللغة السياسية من خلال إخراج الأدوات من سياقها ـ يصبح

[1] - For an illustration of the latter see S. Hanley, 'The new right in the new Europe ? Unravelling the ideology of "Czech Thatcherism" ', Journal of Political Ideologies, vol. 4 (1999)189-163 , .

الآن أكثر وضوحاً في الخطاب السياسي. هناك بالطبع هفوات عرضية في لغة اليقين ـ واحدة منها حصلت قبل الألفية، التي ساهمت أيقنتها ذات الحياة القصيرة بمستقبل واعد ومثير ـ لكن التجريب والسيولة هما من جديد أمر اليوم. فمثلاً كانت السياسات الأوروبية تجرّب بنماذج لا تحصى من الوطنية والحياة الشعبوية «الآمنة» و»المحترمة»، وبدمج المشاهد الخضراء مع المواقفالإيدييولوجية السائدة، ومع المشاريع الخاصة – العامّة التي تسعى لإعادة إيجاد التوازن بين الرفاه والكفاءة التي هي في مركز السياسة الاشتراكية الديموقراطية المحلية لجزء كبير من هذا القرن.

لأنها وضعت على هذا النحو يمكن أن تكون الليبرالية مكلفة لانتسابها إلى صفات الإيديولوجيا . فبعض المميزات الرئيسية للإيديولوجيا هي حشد الدعم للقرارات والأنظمة السياسية، كما لرسم خريطة العالم السياسي بصورة واضحة وقابلة للنقل. لكن يمكن لليبرالية، في أكثر لحظاتها ضبابية، أن تشجّع بالوقوف على الحياد، والشك، والعفوية الطائشة، أو دائرة كاملة من الحلول المتساوية في معقوليتها. ثم يصبح تسويغ السياسة أكثر تعقيداً. في حين أن فلاسفة السياسة، وبشكل خاص، ولكن ليس حصرياً، أولئك المتحدّرون من أجناس أنغلوسكسونية، يرغبون في رؤية عبء الفهم والاختيار قد تحول إلى الفرد المفكّر والمشارك، فذلك العبء هو الذي لا يرغب كثير من الناس في حمله، ولا يستطيعون تحمّله. غير أن البديل هو الانحناء لتفوّق قوّة بعض الجماعات حتى بشكل أكثر تغيّراً لبعض المقامات الاجتماعية. ثم تصبح مشكلة تنافس الأفهام حتمية، وتصبح الحقائق نسبية ـ المسألة التي وبّخت الليبرالية عليها ـ عادت للظهور.

هذه الإبهامات المفهومية هي بالطبع الصفات الطبيعية للأديولوجيات، بسبب التنافسية الجوهرية والفعّالة التي يتأسّس عليها المعنى المفهومي،[1] لكن ذلك يشير إلى عدم الاستمرارية كما للطبيعة اللانظرية لهذا التفكير السياسي المعاصر. فعندما يندمج الخيار الفكري مع خيار السوق، وعندما ترى الإيديولوجيات كسلع سياسية ذات قيمة جوهرية زهيدة وأداتية كبيرة، يبدو أن هشاشة وجودها ستصبح أكثر بروزاً.

التشرذم وتراخي القيود السياسية والثقافية

لكن التشرذم ليس مجرّد نتيجة للإستهلاكية المائعة. إذ يكمن سبب آخر من أسبابها في حقيقة أن الدمقرطة الشاملة، كما سبق لغرامشي أن أعلن، سبّبت تغيّراً في التوزيع الاجتماعي للمنتجين

[1] - See M. Freeden , 'Editorial: Essential contestability and effective contestability', Journal of Political Ideologies, vol. 9 (2003), 311-.

الإيديولوجيين.[1] بدأت النخب الفكرية تتخلىّ عن سيطرتها على البنية الإيديولوجية القوية نسبياً، والإيديولوجيات «الشعبية»، ورغم وجودها في الماضي، تجد طرائق جديدة للتأثير في خريطة، المواقفالإيدييولوجية السائدة في الدولة المعترف بها. ولهذا أوجه عديدة. أولاً، وسائل الإعلام الجماهيرية، ـ الناشرون الحاسمون للإيديولوجيا ـ أصبحوا موجهين جداً تجاه ما يسمّى ثقافات سياسية شاملة، وجميع هذه الوسائل يعكس ويشكّل وجهات نظر يتبنّاها كثيرون، وعادة تستغلّ تهميش بعض الجماعات لكي يبيعوا الصحف ذات التوجّهات الشعبوية والوطنية المنحازة. بالطبع، وسائل الإعلام تحتكر العمل ضد الدمقرطة لا معها، ولكن في الوقت نفسه إن احتكار الليبرالية هو آخر أشكال الليبرالية الذي أزيل من الديمقراطية، وهو واحد من الأهداف الأساسية لليبرالية الإنسانوية. ثانياً، إن الفعالية السياسية كانت قد انعكست بشدّة أكثر في المواقفالإيدييولوجية التي أصبحت ملحوظة لدى العوام، وأن اضمحلال هذه الحركات الناشطة الكثيرة سرّع خطى التغير الإيديولوجي الملحوظ. وهكذا فإن الشكل الذي يحتمل ملاحظة الإيديولوجيات فيه بالغرب هو شكل الحركات الاجتماعية الجديدة، المستهدفة على نحو الخصوص بطريقة مخططة في زي مجموعات الضغط، وهي عادة مزيج من مجموعة من الاعتقادات الانتقائية. ثالثاً، إن اسكات اللغة السياسية أدى إلى تمويه الإيديولوجيات، التي جرى تسويقها إلى الآن بمصطلحات مألوفة للّغة النخبوية للنظرية السياسية أو الثقافة العالية للأسبوعيات الرزينة ـ وإغناء الأشكال اللغوية والصريحة التي تظهر بها. إن الإيديولوجيات تقدّم بشكل متزايد في صيغة «الوجبات السريعة» التي تستهلك بسهولة، والتي تخزّن فترات محدودة، ومرة ثانية تفرض المزيج الرخو والهيئات المتناظرة لأفكار عدّة جرى استقاؤها من إيديولوجيات عدّة، لكن هذه المرّة ليس على أساس الاستهلاك الاقتصادي، بل على أساس الفوضى الألسنية النسبية.

هذا كله يعني أن الحقل الإيديولوجي، في الراهن، هو مثار اهتمام الباحثين بشكل خاص. بعضه يبدو في ثوب قديم مثل : أنواع من المحافظة، أو القومية، أو من الشعبوية العدوانية التي كانت حاضرة فترة في أشكال معروفة. لقد تقلّصت الاشتراكية وهي مصابة بمرض عضال، هكذا قيل لنا، رغم أن الإيديولوجيات الاشتراكية الديموقراطية نجت من خلال فتح حدودها إلى نوع من الاقتصاد والمحتوى الإداري الذي كان مثيراً للسخرية ومستثنى على نحو حاسم منذ عقدين

[1] - A. Gramsci, Selections from Prison Notebooks (London, 1971), pp. 327- 340.

من الزمن. هذا إضافةً إلى أن التنبّؤ بزوال الاشتراكية قد يكون سابقاً لأوانه، لأنها ترضي إطاراتها المفهومية وحاجاتها السياسية والإيديولوجية ـ فيما يتعلّق بالتوزيع، والاعتراف بالهوية الإنسانية، والطبيعة الجماعية للمنظّمات الإنسانية ـ التي لن تذوي ببساطة، وهي تشهد على النهضة الراهنة لبعض أشكال الديموقراطيات الاشتراكية في فرنسا وفي أسبانيا، مهما كانت الظروف المحلية. من جهة أخرى، إن ما اصطلحت عليه في مكان آخر بالإيديولوجيات «النحيفة» ـ الإيديولوجيات التي تحتاج إلى مجموعة شاملة من الخطط للعمل السياسي[1] ـ يبدو أنها تزدهر، وربمّا يكون هذا وجهاً آخر من وجوه التبسيط الفكري، ومن ملامح التواضع وانعدام الصبر التي تقسم الإيديولوجيات المعاصرة تغير أن فكرة العصر الـ «ما بعد إيديولوجي» هي بذاتها آلية للتنكّر، وحجاب جرى تنظيمه على يد أولئك المصمّمين على التلويح بإشارات الوداع للإيديولوجيات الكلية التي قد تحرز حياة خاصة بها، وهكذا تهدّد مفاهيم المبادرة والضبط البشري؛ من خلال من يرغبون في التحرك خفية نحو ذلك الفراغ المزعوم لكي يطبّقوا رؤيتهم للهيمنة المعادية للطوباوية ـ والتي يمكن تحقيقها ـ كما من خلال اولئك الذين ما زالوا ملتزمين بمعاداة شديدة للعقلانية حيث الأفكار ظواهر ثانوية هامشية، وربما لم نكن نمعن النظر بشكل كافٍ، وربما لا نكون متناغمين مع ملاحظة التجليات العابرة والهشّة للإيديولوجيات الراهنة، وربمّا حتّى سرعة زوالها التي تعكس رحلة طموحة ومشوّشة من النماذج المقيّدة للغة والعادة، على الأقل كما يبدو الأمر في الظاهر. في حين أن للإيديولوجيات وظيفة هي إخراج المعاني التنافسية أساساً من التنافس. وهذه الميزة تظهر دائماً بالصراع ضد الألسنية الغامضة التي لا يمكن أن تنجح إلا مؤقتاً. إذ يمكن ربح المعارك، لكن الحرب في نسبة معنى دقيق للغة السياسية تكون محكومة بالخسارة، وهذا لأن الإيديولوجيات تعلن العكس بصوت عال، ومن جهة أخرى لأن السياسة ـ بما فيها من حاجات ملحّة لاتخاذ القرارات ـ لا يمكنها أن تحدث ما لم تربح بعض تلك المعارك الفردية.

ولأن الإيديولوجيات توجد في علاقة مسهبة مع الزمن. فإن نزوع الكتب المدرسية إلى الإيديولوجيا وتقديمها كمقالات ساكنة حول المعتقدات. ومركّبات تعكس، تحديداً ولو عن غير قصد، اللاتاريخية المجرّدة للنماذج الفلسفية. ومن جهة أخرى، لا نستطيع الاستمرار بشكل كامل مع النظرية الهيرمينوطيقا حول «النص الذي بلا مؤلف» الذي يخضع لقراءات غير محدودة على إيدي قرّاء فرديين. فأحد أكثر وجوه الإيديولوجيا خداعاً بوصفها «نصاً» هو أن كتابتها تتكرّر، وليس ولا تكتب من جديد وحسب، إذ إن المنتجين يتوارثون تلك المهمّة الخلاقة من جيل إلى

[1] - M. Freeden , Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach (Oxford, 1996), pp. 48 -57.

جيل، حتى من شهر إلى شهر بوصفها جسراً لجماعات تشكيل الإيديولوجيا المممتدة وراء جسر أعضائهم الفرديين. حتى عندما نقوم بتحليل الزمن في المعادلة، يكون الهدف رؤية الزمن مفسِداً للنظام، كتحدّ للهدوء، والانسجام والنموذج المثالي المتوازن الذي يفترض للسياسة أن تسبّبه.

لكن ماذا لو اقتنعنا بأن المرونة والدينامية والتغيّر الإيديولوجي مسائل عادية، وأن الركود الإيديولوجي ما هو إلا ومضة شاذة في المجتمعات الحديثة المعرّضة باستمرار لتحوّلات سريعة ـ ربمّا كانت السيطرة التوتاليتارية على الزمن سبباً لتلك الومضة، أو نتيجة لملاحظة وتحليل غير كاف من جهة العالِم؟ لقد ركّزت مدرسة التاريخ المفهومي إلى حدّ ما في التحوّلات النموذجية، وفي ما يصطلح عليه كوزلك[1] Koselleck Sattelzeit[2] (سرج الزمن)[3]. ورغم أن هذه التحوّلات المفاجئة تحصل من حين لآخر، فإن تلك الأحداث الكبرى لا يمكن أن تنسجم مع سيولة التشكّل الإيديولوجي اليومي. وهنا يصبح قياس فتغنشتاين Wittgenstein التمثيلي في المتناول، لأنه يجذب الانتباه للتغيّرات المجهرية التي لا تتوقف والتي تخضع لها الإيديولوجيات، واللوازم المتوازية لثقافة الإيديولوجيا من أجل تطوير أدوات مجهرية لاكتشافها. إننا مبهورون جداً بأهمية بعض الصروح الإيديولوجية لذلك لا نلحظ تفاهة بعضها الآخر. إذا كان ما هو عادي لا يشكّل خبراً رئيسياً، لكنه بالتأكيد يشكّل جوهر التحليل السياسي. فنحن في معظم الأوقات نختبر الخرائط الإيديولوجية العادية، والخرائط الإيديولوجية العادية هي التي، بسبب ضعف رؤيتها، تحتاج إلى وعي خاص وفك شيفرة.

من جهة أخرى، إن التشرذم موجود بالقوة في عالم الإيديولوجيات وحده. والنماذج موجودة، حتى لو احتجنا إلى مضاعفة سرعة الكاميرا لالتقاطها. والتغير ليس عشوائياً مطلقاً. إن الطرد المركزي في عالم الإيديولوجيات أقل مما يسمح به وجود التشرذم، وذلك بسبب النماذج التي تتبناها الإيديولوجيات، وبعد مزيد من التدقيق، بسبب ما نحصل عليه عادة من فروع ماضية وموجودة لأشكال فكرية، متكيّفة عمداً أو غالباً بلاوعي مع احتمالات جديدة، ونظريات جديدة وأنماط جديدة. بينما قد يؤدي تعدد الإيديولوجيات إلى التشرذم، فإن كل إيديولوجيا بذاتها هي محاولة ضرورية تحصل عند استقرار مجموعة مرنة من العلاقات بين المفاهيم والأفكار السياسية.

[1] - مؤرّخ ألماني، يعتبر من أهم مؤرّخي القرن العشرين. لا يتبع مدرسة تاريخية معينة، بل له نظريته الخاصة.

[2] - كلمة ألمانية يستخدمها كوزلك للتعبير عن المرحلة الزمنية الممتدة بين المرحلة المبكرة من العصر الحديث والمرحلة المتأخرة منه. (المترجم).

[3] - The monumental work presenting the 19th century as such a bridging period is the Geschichtliche Grundbegriffe, eds. O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, 8vols.) Stuttgart, 1972 1996-).

إن عالم الإيديولوجيات هو سلسلة مستمرة من التحدّيات لقصور فصائل الإيديولوجيات الكبرى القائمة، على عكس، المحاولة الصناعية لكبح عملية التغير القاسي غير المنظم التي تخضع لها الأفكار. وعندما تكون الحدود حاضرة بقوة في البرنامج السياسي مرة ثانية مثل: الحدود ضد الهجرات الجماعية إلى أوروبا، والحدود ضد انتشار الإرهاب ورعاته السياسيين، والحدود ضد عدم الاستقرار الاقتصادي الذي يسبّبه نجاح الدولة العادلة نفسه مع مصاحبتها لمناخ التوقّعات العليا للمواطنين ـ الأنظمة الإيديولوجية ترتدّ إلى إفراط في التبسيط مثل «صراع الحضارات» أو «الطريق الثالث» وتتراجع إلى حدودها الخاصّة مهما كانت عابرة.

إذا شجّعت الليبرالية التعددية الإيديولوجيا ـ وأدينت لذلك تحديداً من فلاسفة ما بعد الحرب العالمية الثانية السياسيين الذين يبحثون عن أسس نظرية ليبرالية جديدة لا تتزعزع – فإن التراجع عن الاشتراكية، ناهيك عن الشيوعية، شجّع على ردّ فعل ضد الإيديولوجيا نفسها. هنا بالضبط تكمن طبيعة الإيديولوجيا الحتمية وهنا تكمن المشكلة. فإذا كانت بعض النظريات مثل الاشتراكية، التي تلعب فيها المجموعات أدواراً مركزية، في حالة انحدار على حساب الأشكال الجديدة السريعة الامتداد من المبادرة الفردية ومن انبعاث القيادة والدور «التوجيهي» في السياسة، فليس مفاجئاً أن تكون الإبستمولوجيا المرافقة التي تُلحظ فيها نتاجات المجموعة في حالة تلاشٍ كذلك. لكن الإيديولوجيات نتاج الجماعات، وسوف تبقى نتاجاً لها. وبوصفنا علماء اجتماعٍ لا يمكن أن نخضع للفردانية المتطرّفة، وأن نغمض أعيننا عن التفاعل المثالي بين البشر. كما لا يمكن أن نفترض أن سلوك هذه الجماعة يجب أن يميل دائماً نحو تجليّات غير مستقرّة ومتطرّفة كما في الأشكال الشعبوية والفوضوية الراهنة. لذلك نحتاج إلى إعادة تحديد المجموعات التي تنبثق منها الإيديولوجيات والتي تخدم في مساندتها.

في تتبّع الإيديولوجيات وكيف نتصرّف عندما نجدها

إذا حُضّرت المفكّرة المفهومية والبحثية للدراسات العلمية للإيديولوجيا، وللإيديولوجيات الواقعية، فقد تشتمل على عدد من الخطوات. أولاً، إننا نحتاج إلى التخلّص من تجسيم المجموعات، كما لو كان لها بنية متجانسة، وأنها سهلة الانقياد لتشَكُّل العقيدة. وهنا يمكننا أن نأخذ صفحتين من أعمال داهل Dah وليبست Lipset الرائدة بين عامي 1950 و1970، حيث يظهر أن المجموعات خضعت فيها لعملية مستمرة من إعادة الالتئام، التي كانت فيها العلاقات

الاجتماعية تتذبذب ويعاد تجميعها[1]. إذاً لو تبدّلت الجماعات ـ المنتجة والحاملة للإيديولوجيا - باستمرار، يمكن افتراض أن ابتكاراتها الفكرية ستفعل الشيء نفسه، وأن جميع الإيديولوجيات في مجتمع ما ستكون مفتوحة على تشكّلات متكرّرة. ولهذا بعض التبعات المهمّة على الفكر السياسي المعاصر، بخاصة، التعميم الحديث لتمييز كارل شمدت Carl Schmitt بين الصديق والعدو، والمعروض أيضاً على يد ما بعد الحداثيين بعنوان مفهوم «الآخر»، فإنه يقوم بالضبط على نوع من التفريع الثنائي التام الذي تتحاشاه النظريات المتطوّرة جداً. وبينما يمكن لذلك التفريع الثنائي أن يصحّ على الوطنية الابتدائية بشكل غامض، كذلك، وبالعكس يمكن إيجاد واحدة من الملامح المركزية للمحافظة، في بنية «الآخرين» المتعدّدين حيث تتفاعل ضده الصورة المحافظة على شكل صورة معكوسة في المرآة. من هنا تحوي الإيديولوجيا المحافظة مجالات أنساق مفهومية ثابتة متّحدة على نحو غير محكم في قواعد ردود فعل محددة[2].

ثانياً، إن عملية اللاتمركز الثقافي تفتح مجالاً مختلفاً للانتاج الإيديولوجي. كان هذا موجوداً من قبل، لكن الحساسية الاجتماعية تجاهه تعني أنه جرى تجاوزه أو التقليل من قيمته. لكن الفاعلية المتزايدة للاتصال، والثقافة الأكثر انتشاراً، كما الانتباه إلى الثقافات المحلية، والإيديولوجيات الراهنة في المجتمعات المركّبة كالمنافسات الفعلية لاجتذاب العين والأذن العامّة، حتى لو لم يكن كل المتنافسين قادرين على ادّعاء الأهمية المتساوية. وبدل البنى العمودية، يمكن للمواقع الأفقية أن تجعل نفسها مسموعة من خلال سلطة المال، ومن خلال وضعية الثقافة الأيقونية، ومن خلال حملة متقنة، أو من خلال القيمة الأخبارية لما هو غير عادي أو مستغرب.

ثالثاً، تمرّ الإيديولوجيات بعملية «إلغاء القطرية». أفضّل هذا المصطلح على مصطلح «العولمة» ليس بسبب وجود أشكال متنافسة من العولمة وحسب بل لأنه يشير بدقّة إلى واحدة من الخصائص الأكثر أهمية للإيديولوجيات المعاصرة: أصبحت الإيديولوجيات منفصلة عن السياق الذي كان لها فيه قيمة. في حين أن العولمة تبدو كتجلٍ لسلطة عملاء العولمة، فإلغاء القطرية الإيديولوجية تمثّل ضعفاً لبنية المفهوم ولثباته. وهكذا يكون المألوف عادة أقوى من الزائل، خصوصاً لأن المسافة بين غايات المنتجين وفهم المستهلكين يمكن عبورها بسهولة. وقد تكون المسألة على ما يبدو أن الإيديولوجيات الآن تنتقل بسهولة وخفّة. ومع ذلك فإن النماذج التي تبدو متشابهة عبر

[1] - R. Dahl, Polyarchy (New Haven), 1971: S.M. Lipset, Political Man (London, 1959).

[2] - Freeden, Ideologies and Political Theory, chaps. 8 - 9.

المكان صارت بعد التدقيق شيئاً مختلفاً كلياً. وصارت العناوين التقليدية مثل الليبرالي، والمحافظ حتى الفاشي خسائر تمويهية، وفوضى واستغلال. وفي الحالات المتطرّفة، لا تعمل هذه العناوين كمؤشرات على الإيديولوجيا مطلقاً، بل تكون مجرّد بطاقة اسم لإيقاظ ترابط فردي وأجوبة متوقّعة، كما تفعل المختصرات. في إعادة انتاج لألفوية millenarianism عام 1950، يبدو أن نوعاً جديداً من انتهاء الإيديولوجيا قد رجع، في ذلك كل ما يبدو أننا نسمع عنه هو الأجوبة السطحية التي تتعلّق بالدراسة التسويقية العابرة كعبور جريدة الأمس. هذا مضلل بالطبع. لكن بمعنى أوسع إن إلغاء القطرية يزيد تشكيلة أعضاء الفصيلة الإيديولوجية الخاصة عادة إلى نقطة ممتدة. والسؤال الآن، هل بعض هؤلاء الأعضاء قياديون، أو حاملين لموروثة تجمّع جديد إلى الفصيلة؟ وثمّة سؤال يرتبط به هو، إذا كان لا يزال هناك إيديولوجيات محلية، فما هي الخصائص التي تميّز محلّيتها؟

رابعاً، بعد فترة تنامي الديمقراطية، على الأقل على المستوى السطحي حيث التبنّي الشامل والدعم الكامل، بدت الإيديولوجيات خاضعة لعملية انكماش لمصلحة «التفكك الجماهيري». حتى إنّ «الشعبوية» الحديثة قد تحتاج إلى تدقيق جيد لشعبيتها. وهذا الانكماش متعلّق جزئياً بالنفور من تعميم الإيديولوجيات في الغرب؛ وفي جزء منها بحجة المزاعم الثقافية البديلة لأعضاء المجتمعات المترفة على حساب الانخراط بالعمل السياسي، وقد يكون هؤلاء متدينين أو على صلة بعالم الترفيه؛ وجزئياً بالانحدار الراهن في الإيديولوجيات «الملهمة» التي تقدّم رؤية واضحة للمستقبل ـ التي بذاتها ناجمة عن خيبة الأمل من الوعد بمسارات مستقبلية. لكن بشكل عام، أصبحت الإيديولوجيات خاضعة لقواعد التسويق بطريقة جديدة. في الماضي كان يفترض أن الايدولوجيات موجودة، كجزء من المشهد السياسي. وكانت الإيديولوجيات المحافظة بشكل خاص تبدو كأنها تنمو نمواً طبيعياً، لكن حتى الإيديولوجيات التقدمية كانت تبدو كنتاجات وانعكاسات للقوى الاجتماعية المتطوّرة كواجهة للعقلانية الإنسانية أو كانت خاضعة للقوانين الحتمية. إن فكرة ماكس فيبر حول التحرّر من الأوهام يجب أن تنطبق على الإيديولوجيات كذلك. فأثر الإعلان يرفع إمكانية تنظيم المرء لسوق حتى لشراء إيديولوجيا. وهكذا تصبح الإيديولوجيات أداتية من أجل خدمة الأهداف السياسية والاقتصادية القصيرة المدى، لا أنظمة اعتقاد عامّة يجب أن يتكيّف معها عالم السياسة. وعندما يُنظر إلى الإيديولوجيات باعتبارها مصنوعة باحتراف، قد لا نكون بعيدين جداً عن تطوّر إيديولوجيات المصمّم، المتاحة عند الإشارة من المراكز الفكرية المتخصّصة الجاهزة لتموين مجال من الحالات السياسية التي تحتاج إلى مؤازرة إيديولوجيا مباشرة.

يمكننا استخلاص النتيجة نفسها وبدقة كافية، من نظرية ما بعد البنيوية في تأكيدها البنية

الاجتماعية للاعتقادات، لكن إلى حدّ أنها جاهزة لإضافة دور بارز للوساطة الإنسانية وإمكانية وجود إيديولوجيات مصوغة بروية، الدور الذي في عدد من تجلياته يُكره تبنّيه. ولكن هذا كله لا يعني أننا بوصفنا محلّلين للإيديولوجيا يجب أن نستنتج أن لكل المعاني والنُظم المستوى نفسه من الشرعية. قد يقترح غصن الزيتون على فلاسفة السياسة وعلماء الأخلاق أن التشريع الثقافي يمكن أن يقدر بدقة أكثر عندما نقدّر أننا نعرف أي حقل للمعنى والقيمة للتصورات المفهومية المختلفة ـ التي تتألّف منها الإيديولوجيات – يمكن أن ينتج. نحتاج لمعرفة كيف سيكون شكل مشترياتنا عندما نرجعها إلى البيت وكيف نتجنّب التعثّر أثناء نقلها.

يجب عدم الخلط بين هشاشة بعض الترتيبات الإيديولوجية وهشاشة الإيديولوجيا بشكل عام. فإن نزع الدوغمائية عن الإيديولوجيات هو اعتراف الأمر الواقع بمرونتها الداخلية، ووسيلة لحمايتها من هشاشة وضعف النُظم الإيديولوجية الأكثر صلابة. فالإيدييولوجيات التي تتكيّف مع المرونة الطبيعية للّغة والمعنى، في حين أن محافظتها على بعض الاستمرارية والرؤية المحافظة، هي أكثر احتمالاً للنجاح في ثقافات غير مرتكزة على حركات جماهرية أو على تبنّي منظومات اعتقادية هرمية. في المقابل، في بعض الثقافات حيث السلوك الجماهيري منتظم بشدّة من خلال معايير دينية وثقافية، سوف تصبح الإيديولوجيات المرتكزة على الأعراف ووجهات النظر المتكرّرة حول التاريخ، داخلية مع قليل من الارتكاس.

هذا يثير مسألة الحدود بين الإيديولوجيا السياسية وغيرها من المنظومات الاعتقادية. وأحد أهم معالم الإيديولوجيات الغربية هو تميّزها عن غيرها من المنظومات الاعتقادية. شهد هذا المظهر للانقسام الفكري للعمل بروز مجموعة من الممارسات الفكرية التي تهدف بشكل خاص لحشد الدعم السياسي والسيطرة على صنع القرار العام. بالطبع الإيديولوجيات شبه مستقلة في هذا الخصوص، وسوف تعتمد إلى حدّ كبير على المنظومات الثقافية، والأنماط والمواثيق التي لها صدى في دوائر أخرى ـ مثل الصورة الطبيعية للوطن، وعادات التفاعل، ومعالم التاريخ، ومميزات الشخصية، والمعالم الأيقونية للأدب. لكنها حررت أنفسها جزئياً من الاعتقادات الدينية، ومن الأساطير ومن الميول الاجتماعية والنفسية، والبروز السياسي الحديث للتحديات الدينية شبه المستقلة. إذاً كيف وأين نجد إيديولوجيات في القرن الحادي والعشرين؟ وهنا من جديد يسود بعض الإرباك. قد يكتب المؤرّخون عن إيديولوجيا صناعة الجعة عندما يعنون حقاً الأفكار التي تندمج فيها الممارسة الخاصة. ليس كل منظومة من الأفكار إيديولوجيا، رغم

أنها قد تكون جزءاً من واحدة. فالعلماء السياسيون يفضّلون عادة السياسة المفرّطة في الأدلجة، عندما يقصدون الإشارة إلى أن مجموعة من المقاصد السياسية والتبريرات أصبحت مفصولة عن السياسات والأنشطة التي تنفذ برعايته. يشير ما بعد البنيويّين إلى طرائق محدّدة للإعراب عن إدراك الواقع كائنة في قلب الحقل الإيديولوجي، لكن تركيزهم هو في الإدراك وسوء الإدراك وفي نقد الأوهام وتشكّلها. والأكثر تعقيداً هو ما يُعتبر تقريراً أو نصاً إيديولوجياً.

يسمح تحليل الخطاب باعتبار أي جملة كناقل للمعنى الإيديولوجي، وهذا عموماً معقول، ورغم أن الخطاب والإيديولوجيا ليسا شيئين متشابهين أو متّحدين، فإن الخطاب أوسع من الإيديولوجيا ـ فأي فعل تواصلي يعدّ خطاباً، ليس ما له مضمون سياسي فقط ـ وأضيق من الإيديولوجيا، لأن تحليلها يستهين بالسياقات الاجتماعية والتاريخية التي تستخدم فيها اللغة والدور الخاص الذي تقوم به المفاهيم السياسية في البنية الإيديولوجية.

لكن بما أن الكلمات في حقل الإيديولوجيا هي الدلالات على المفاهيم السياسية، فإن الانزلاق المقصود أو غير المقصود للمعاني، الذي تحمله الكلمة قد يخدم كدليل فائق الأهمية من أجل تحوّل إيديولوجي أوسع[1]. فعندما قدّم جون ميجور، الذي كان رئيس وزراء حيئذ، فكرة أجر المواطن ليشير إلى تعويض مالي زهيد للأفراد عندما لا تصلهم الخدمات العامّة، كان يستثمر في الانجذاب السياسي للكلمتين، مع دلالاتهما الأساسية الدستورية. بالتفاعل مع ذلك، كان المواطنون يتحوّلون من خلال هذا الأجر إلى زبائن، والدولة إلى مزوّد. كان الـ «عقد» بين الدولة ومواطنيها متاجرة. وقد راكمت تراكيب الكلمات أيضاً معنى من خلال إمكان الظروف التاريخية. لم تعد عبارة «الاشتراكية القومية» مقبولة كمؤشّر على نوع فرعي من الاشتراكية ـ فـ «طهارتها» فاسدة لدرجة لا يمكن إصلاحها ـ رغم أنها قد تكون أقلّ وطءاً من اشتراكية ستالين «اشتراكية في وطن واحد». بعض الكلمات، كما يعلم بعض المؤرخين والأنثروبولوجيين، اندثرت ويجب تغييرها. فإذا كانت بحسب تسمية التوسير Althusser (استجواباً) تكون ميزة محدّدة للإيديولوجيا[2]، إذاً المسألة إعادة تسمية. لذا فإن اختلاط الغموض اللغوي والمفهومي يؤكّد أن لعبة التسمية هي شيء سيحتاج محلّلوالإيديولوجيا دائماً أن يتقنوه.

[1] - See E. Laclau, 'The death and resurrection of the theory of ideology', Journal of Political Ideologies, vol. 1 (1996), esp. 209- 15.

[2] - L. Althusser, Essays on Ideology (London, 1984), pp. 48- 9.

إن كثيراً من حاويات موضوع الإيديولوجيا تقدّم للإيديولوجيات رحلة مجّانية متعمّدة أو غير مقصودة عبر الإنترنت، والتلفزيون والسينما والملصقات والشعارات والعروضات العامّة، مثل الاستعرضات العسكرية، والاحتفالات بعيد الاستقلال وعيد العمّال. بعض هذه الظواهر جديد، وبعضها ثابت، لكنها جميعها تعكس الوعي المتزايد الموجود لدينا عن الإعلان الإيديولوجي غير اللفظي، الذي لا يكفي تحليل خطابه من جديد. يقوم الآن الحشد للحقائق الجميلة الثقافية بدور ناقل الرسائل المتعدّدة، التي بعضها إيديولوجي محض، بمعنى حشد الدعم لمجالات السياسة العامّة أو المعارضة لها. ولكن هل الشعارات إيديولوجيات؟ وهل الجمل اللافتة أو الرموز مستغلقة بما يكفي للفت انتباهنا كمحللين للإيديولوجيا؟ بالطبع هي كذلك، وذلك بمعنيين ـ كخرائط جيب لمن هم على عجل، الذين يحتاجون إلى الطريق العام الذي يجتاز المدينة ؛ وكناقل سريع للدعم السياسي من المواطنين، الذين، على خلاف ذلك، قد يتجاهلون عن قصد الرسائل الإيديولوجية المستهدفة. من جهة أخرى، هذه البقايا لا يمكن أن تدوم للوظيفة العامّة للإيديولوجيا السياسية كآلية تصاغ من خلالها السياسة العامّة المعقّدة. قد تدلّ إشارات المرور على سلطة الدولة على تنظيم السلوك العام، وقد يرمز شعار الكوكا كولا إلى وصول الاقتصاد العالمي إلى الشركات المتعددة الجنسيات العملاقة، لكن هذه الشعارات والرموز ليست أكثر من نوافذ صغيرة في الممارسات الاجتماعية المعقّدة والمتشابكة والأفهام الإيديولوجية التي تحويها. فنحن لا نستطيع أن نبتعد وحسب ونقول بعجرفة وقد تعززت أحكامنا المسبقة بيسر، في الحالة الأولى، إنّ «الدولة هي المقتدرة!» وفي الحالة الثانية «انتصرت الرأسمالية!». إن نماذج وتقنيات الجدل، وأجزاء الخطاب هي كلّها مفاتيح مهمّة ولكنها ليست بديلاً عن تفاصيل وتعقيدات الخرائط الإيديولوجية التي تحتاج المجتمعات المتقدمة إلى أن تجتازها. كما أن الصفقات الكبرى ستصبح فائضة لأن في المجتمعات المتميّزة جداً يحتاج الخيال الإنساني إلى كمّ واسع من الخيارات السياسة والتفسيرية.

أمّا المسألة الأخرى التي تستحقّ معالجة دقيقة، فهي الخلط بين النظام الإيديولوجي وبعض الموضوعات التاريخية في الفكر السياسي. وأحد الأمثلة على ذلك هو النظام الجمهوري ـ وهو موضوع حدّد الفلاسفة السياسيون المعاصرون، إلى جانب المؤرخين المعاصرين، أنه يتغلغل في مجال من المواقع السياسية. وهذا بالنسبة لبعضهم مرحلة مهمّة في تراث الفكر السياسي عندما تشكّلت الحرية المدنية والروح المدنية، وجسّدت الأفكار غير الناضجة للمشاركة العامّة

والمسؤولية[1]. وبالنسبة لآخرين، إنها جهاز تصميم لمفهوم الحرية باعتباره انعداماً للتسلط[2]. لكن الجمهورانية republicanism تفهم بسهولة كإيديولوجيا. إنها مجموعة من المفاهيم والاستعدادات التي لم تُفهم بوصفها مجموعة من الاعتقادات السياسية المترابطة، ناهيك عن تماسكها الإجمالي. وفي أحسن الأحوال تتقاطع مع ما قد يُعتقد أنه إيديولوجيا، أي، مع اللغات التي تتنافس على السيطرة على السياسة العامّة، واللغات مثل الليبرالية، والقومية والخطاب شبه الاشتراكي. وفي أسوأ الأحول، إنها بنية أكاديمية بعد واقعية، مساعدة ونموذجية تهدف لإثارة تغيّرات جذرية في السلوك العام موهومة أو مشكوك فيها وحسب، أو مجهولة لمن يمارسونها.

لكن بعد ذلك كيف نميّز بين النُظم الاجتماعية والاكتشافات التي ننتجها أو نكتشفها بوصفنا علماء، وبين الإيديولوجيات بوصفها تفاهمات ذاتية اجتماعية عامّة؟

أحياناً يمكن لإعادة القراءة وإعادة التصنيف أن تصبح توجيهية. بخلاف أن النظام الجمهوري، والرفاه الاجتماعي قد يشكّلان اقتراحاً من هذا النوع، فقد كان التطوير في فكر الرفاه الاجتماعي للدولة في بدايات القرن العشرين، وما زال مجالاً لمحاولات سيطرة الاشتراكيين والليبراليين الإيديولوجيين. لكن الأكثر توجيهية هو ظهوره كشاغل لحيّز يتداخل مع الإيديولوجيات التقليدية التي تتشارك في مميّزات غير كافية كل منها أكثر توجيهية. وقد شوّهت سيطرة الأحزاب السياسية على حقل السياسة الرئيسية (هل كانت دولة الرفاه الاجتماعي إنجاز الليبراليين، أو العمال، الديموقراطيين الاجتماعيين؟) كل وجهة نظر جديدة، ومجموعة جديدة من الاعتقادات الإيديولوجية، التي تبنّتها مجموعات كبيرة من البشر الذين كانوا إلى حدّ ما مضلَّلين بسبب قلة توافر الإطارات المفهومية التي على أساسها يدركون جيداً ما كانوا يفعلون. لكن إيديولوجيا الرفاهية كانت مجهولة في حينها، والاعتراف الارتجاعي بها وتسميتها يمكن أن يجعل إيديولوجيا العالم الحقيقي منطقية.

كل هذا الجزء من العمل المثير مع الإيديولوجيا . وهذا الموضوع الذي نعالجه يقدّم في الواقع إمكانيات لامتناهية للبحث والتحليل. فمثلاً، إن التحليل الدقيق للإيديولوجيا يسمح بمقارنة قوية للتجاورات ويسمح للمحلّل أن يكتشف صوراً ومجموعات مفهومية على كل مستوى من مستويات التضخيم. ذلك يعني أننا نستطيع ان نتبنّى النُظم التقليدية الموجودة أو المجموعات وإخضاعها لتحقيق دقيق، أو الحسم في ظروف شتّى متقاطعة، وسهلة، وصعبة، كما يتناسب مع غايات بحثنا.

[1] - Q. Skinner, Liberty before Liberalism (Cambridge, 1998.)
[2] - P. Pettit , Republicanism : A Theory of Freedom and Government (Oxford, 1997).

التجريب هنا ليس تجريب المبدع الإيديولوجي وحسب، بل تجريب الباحث الذي يختار في أي نموذج دلالي يركّز، وهو قرار بذاته ينتج نظريات جديدة. تلك هي الدراسة الجدّية للإيديولوجيا بالمعنى غير الماركسي للإيديولوجيا النقدية: القدرة على استخدام تحقيق الإيديولوجيا كأداة نقدية للمؤسسات التفسيرية والممارسات ونماذج التفكير الاجتماعي مجتمعة. ولا بدّ من استمرار التحليل التقليدي العام بقدر الإدراكات الفردية للشموليات الإيديولوجية مثل اللبرالية والفاشية – مهما كانت تلك التصنيفات مبسّطة ـ فهي تؤدّي دوراً حيوياً في تفسير سلوكها، وبقدر مشاركة الشموليات الإيديولوجية لعدد من الوظائف مثل التشريع أو الاندماج الاجتماعي أو العزلة. لا ينبغي أن يكون طلابالإيديولوجيا أذكياء جداً كي يتخلّوا عن البحث في أصنافالإيديييولوجيات العامّة لأن بعض الإيديولوجات الجديدة تتصدّر العناوين العريضة.

في الأساس، لا يمكن لدراسة الإيديولوجيا أن تنفصل عن دراسة السياسة لأن: الإيديولوجيات ليست إضافات اختيارية أو «خارجيات»، بل هي الرموز التي تنظّم كل الممارسات ـ إنها دي أن آي (DNA) الأداء. بالإضافة إلى أن الإيديولوجيات مرنة وهي موروثة اجتماعياً ـ ومن أجل دفع إضافي للقياس التمثيلي، يمكن أن تتعدّل جينياً، للخير والشر، ولتحسين الممارسات الجارية أو تمكين ممارسات جديدة. وفي النهاية يجب إرجاع تحليل الإيديولوجيات إلى الاتجاه السائد في السياسة. كيف يمكن أن يكون الأمر مغايراً؟ في الراهن لا يمكن فهم ذلك.

مجتمعات ما بعد الإيديولوجيا

ديناميات النزاع والسيطرة

جون شوارزمانتل j.j.schwarzmantel [*]

يقدم هذا النص جملة من الأهداف الطّموحة. حيث يسعى أولاً إلى التحقيق في ما إذا كان مدلول السيطرة الإيديولوجية قابلاً للتطبيق على المجتمع المعاصر أو إذا ما كان مرتبطًا به. كما يسعى ثانيًا، إلى تحديد المعالم المفترضة التي تتناسب مع مبدأ الإيديولوجيا المضادة الجديدة. وما يعنيه هو إيديولوجيا المعارضة والنقد التي تحترم بعض المعايير المحددة. ويشير الكاتب هنا إلى أن مثل هذه المعايير لا تخلو من الروابط التي تجمعها بالشروط الفعلية للسياسة العصرية، ولا من المقدرة على التحفيز والتحريك، ولا حتى من العمل على تفادي الصفات التي تطبع الجمود العقائدي التي ظلت تشكل السمة المميّزة للإيديولوجية السياسية في الماضي.

نشير إلى أن هذا النص هو محاضرة قدمها شوارزمانتل أمام الجلسات المشتركة في إطار ورشات العمل التي ينظمها المجمع الأوروبي للأبحاث السياسية في أبسالا ـ السويد، في 13 – 17 نيسان 2004.

المحرر

أودّ أولاً أن يقع اختياري على اثنين من السمات الواضحة التضارب على المشهد الإيديولوجي المعاصر. ومن ناحية أولى، يبدو وكأن مدلول السيطرة الإيديولوجية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياسة في يومنا الحالي، كما وكأن النظام الليبرالي هو الذي يشكل الإيديولوجيا المسيطرة. ثم يأتي

---

* ـ كلية العلوم السياسية والدراسات الدولية - جامعة ليدز، Leeds.

العنوان الأصلي للمقال: HEGEMONY AND CONTESTATION IN POSTIDEOLOGICAL SOCIETY

المصدر:

https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/cf956a524-6731-d62-bebb-548e3cabee5c.pdf

ـ تعريب: نور علاء الدين.

خط آخر من التحليل ويتضارب مع هذا الموقع من حيث إنّه يرفض الحديث تمامًا عن السيطرة الإيديولوجية. وفي حال أن هذا المنظور الأخير قد أثبت صحّته إذًا لا يسعنا القول إلا أن المجتمع المعاصر (على الأقل في البلدان المتطورة التي تحكمها الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، على أن ورقة البحث هذه إنما تركّز على دور الإيديولوجيا في هذه المجتمعات) بات متحررًا من أي نوع من أنواع الإيديولوجيات ولا يرتبط بأيٍّ منها. لقد بتنا نعيش في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا حيث لم يعد مِن مكان لمفهوم الإيديولوجيا أو بالحريّ لا مكان للمفهوم الإيديولوجي السائد أو المسيطر. لقد استعيض عن النزعة نحوالإيديولوجيا بسياسة الهوية التي تطبع القيم الشخصية التي ما من علاقة البتة بينها وبين سياسة الإيديولوجية التي كانت هي السائدة في الأزمان الماضية (والأقل حظًا). انطلاقًا من هذه النظرة يمكننا القول بأن الحياة السياسية بجميع أشكالها قد خضعت للتحولات، انطلاقًا من أن القضايا الجديدة قد طرأت ولم يعد بالإمكان السيطرة عليها في إطار عمل السياسة الإيديولوجيا .

اسمحوا لي أن أنطلق من هذه النظرة الثانية، موضّحًا إياها قبل تبرير عدم صحّتها. في الأصل تقوم هذه الرؤية على التمييز ما بين المجتمع الإيديولوجي من جهة والمجتمع اللا إيديولوجي أو مجتمع ما بعد الإيديولوجيا من جهة ثانية. في النمط الأول، تخضع السياسة لسيطرة البحث عن هدف مجتمعي شامل وتام، إنه التطلّع إلى تحقيق أو تأكيد فكرة المجتمع الحسن. إن المجتمع الإيديولوجي هو ذلك الذي يتم في إطاره نشر وجهة النظر الواحدة والسائدة حول الحياة الحسنة عن طريق المجتمع وهو ما يُقولب وعي الناس. مما لا شك فيه هو أن هذه العملية قد تأخذ أشكالاً مختلفة تتراوح ما بين المجتمعات التوتاليتارية الإيديولوجية المتمثلة في الأنظمة الشيوعية الفاشية والستالينية وصولاً إلى المجتمعات الأكثر ليبرالية والتي مع ذلك لا يمكن سلخ الصفة الإيديولوجية عنها، أي المجتمعات التي لا يزال يتناسب معها مدلول السيطرة الإيديولوجية.

وفي إطار هذا الحيّز من المناقشة، لم يعد بالإمكان ترسيخ المسائل المرتبطة بالجدال السياسي في إطار متغيّرات أيّ إيديولوجيا بذاتها. لقد تغيّر المجتمع، وبالتالي فقد أصبح متحررًا من تلك الأطر التفردية، وإذا ما أردنا الإفتراض بأن الهوية، سواءاً كان المقصود بها الهوية الشخصية هوية الجماعة، هي الأساس الذي تقوم عليه السياسة، بالتالي فإن الإطر الأوسع التي تقوم عليها السياسة الإيديولوجية تصبح بكل بساطة غير متوافقة مع مصدر العمل السياسي. إذ لا بدّ من الإشارة إلى وجود نوع من التضارب ما بين سياسة الهوية وسياسة العقيدة: الأولى هي تلك التي تسعى للوصول في إطار العمل السياسي إلى المساحة التي تخوّلها تمييز المصالح والأهداف الواضحة المعالم

التي تختص بكل مجموعة؛ فردية كانت أو ثقافية. في المقابل، فإن السياسة الإيديولوجية هي تلك التي تسعى إلى التعبير عن نفسها في إطار العمل العام من خلال اللجوء إلى الأسلوب الجماعي. وعليه فإن ساحة السياسة الإيديولوجية هي تلك المرتبطة بالأفرقاء أو بالحركات الاجتماعية الواسعة والتي نجدها تميل صوب المشروع القائم على مبدأ التحوّل الاجتماعي التام والكامل. إنما وفي هذه المرحلة من التحليل لم تعد الحياة السياسية المعاصرة على هذا النحو، بل هي أصبحت تنشط في إطار مبدأ أكثر تجزُّؤًا أو تدرُّجًا: على سبيل الجماعات ذات الخصوصية التي تميّزها عن غيرها التي تصارع من أجل الاعتراف بها، والمصالح الخاصة التي تقتضي من الحكومة أن تتجاوب مع مطالبها، هذه النماذج قادرة على إعطائنا فكرة حول شكل السياسة في العالم المعاصر التي يمكن إلصاق أي صفة بها ما عدا صفة الإيديولوجيا .

ليس من الصعب في شيء أن ندرك السبب الذي لأجله اكتسبت هذه الرؤية المصداقية الكبيرة: فعلى أرض الواقع، يقود خطر السياسة الإيديولوجية المتمثّل في أشكالها التوتاليتارية إلى نشوء ردة فعل مضادة، وهي تلك التي ترحّب بسياسة الإختلاف والتنوّع. إذا ما كانت الإيديولوجيات تقود إلى القضاء على كل شكل من أشكال التعددية، بالتالي فإن المجتمع السليم والمتنوع لن يكون أبدًا على وفاق مع مخطط سرير بروكوست[1] الذي تعتمده الإيديولوجيات التي تسعى إلى «تسيير» هذا التنوع لكي تصل به نحو مثال أعلى واحد. لن تتوانى الإيديولوجيات عن صقل فكرة واحدة ومثل أعلى وحيد حول المجتمع الحسن وبالتالي فإنها تحاول توجيه أو إرشاد مجالات الحياة على اختلافها لكي تصب في المحصلة في خندق الهدف الوحيد. وعليه فإن الحركة الإيديولوجية هي تلك الحركة الجماعية التي تنبثق انطلاقًا من ولاء الناس ووفائهم ثم تعمد إلى اللعب بعواطفهم من خلال اللجوء إلى الخرافة والرموز، وهي بالتالي تكون ساعية إلى الإمساك برمام السلطة داخل الدولة في محاولةٍ لفرض ذاك الهدف المرجو على المجتمع بأكمله. على أن المجتمع الحديث لم يعد يعترف بهذه الحركات على اعتبار أنها كيانات قائمة بذاتها، وهو الأمر الذي يُثبت لنا بأننا قد انتقلنا إلى نوعٍ آخرٍ من المجتمعات التي بات بإمكاننا أن نطلق عليه اسم مجتمع ما بعد الإيديولوجيا .

مرة أخرى أرغب في الخوض في هذه المسألة، والتي أعتقد بأنها تقوم على أساس النظرة أولية عن الإيديولوجيا . لذا فإنني أفضل عوض ذلك اللجوء إلى بعض الأفكار التي كان غرامشي قد خرج بها حول الإيديولوجيا من أجل دعم الفكرة القائلة بأن الليبرالية إنما هي إيديولوجيا تسود

[1]- مخطط سرير بروكوست: خطة لتوليد الإنصياع والطاعة من خلال استعمال أساليب عنيفة.

المجتمع الحديث، إلى جانب التوسع في بعض الأفكار التي تخوض في العوامل التي قد تؤدي إلى خلق إيديولوجيا مضادة، والسبب الذي يجعلها غاية في الأهمية في ظل الظروف التي تحكم السياسة في يومنا هذا. بالعودة إلى غرامشي، يرى هذا الأخير أن الإيديولوجيا كانت في بادئ الأمر عبارة عن قوة عملية تقوم على مبدأ شعبنة وترويج العقائد الفلسفية التي كان المفكرون يخرجون بها. في الوقت الذي كان غرامشي يبلور هذا الرأي كانت الإيديولوجيات عبارة عن المجال الشامل والجامع لأي مفهوم فلسفيٍّ كان:

تعتبر الإيديولوجيات الفلسفة الحقيقية بروحها، إذ أنها لا تأتي إلا نتاجًا للترويج الفلسفي الذي يقوم بنقل الجماهير والعامة نحو العمل الفعلي وبالتالي نحو تحويل الواقع (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1242).

وبالتالي بات بالإمكان القول إن الإيديولوجيات تُرشِح أو تسرّب الأفكار التي يتبناها الفلاسفة لتدخلها في عقول العامة، وهو الأمر الذي يجعل من هذه الإيديولوجيات سلوكيات سهلة المنال وتحفيزية. وفي مجالٍ آخرَ إنما وبالروحية نفسِها يكتب غرامشي قائلاً بأن الإيديولوجيا ما هي إلا عبارة عن «مرحلة وسيطة ما بين الفلسفة وممارسات الحياة اليومية» (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1433). وبعد الإطلاع على هذه النظرة المعقة، يصبح بإمكان الفرد أن يقول بان الليبرالية لا تقل سيطرةً عن الإيديولوجيا، إذ إنها تتسرب إلى عقول العامة عن طريق الترويج وهي بالتالي تكون في معرض تنشيط سلوك الناس عبر اعتماد الأساليب التي ليس بالضرورة أن يدركوها بأنفسهم.

إن الفكرة التي أود طرحها هي أن الليبرالية تمتاز بصفة السيطرة داخل المجتمعات البيرالية الديمقراطية المعاصرة، إلا أنه لا بدّ من تصنيف هذا الانتصار المفترض لليبرالية عن طريق عدة أساليب. أولاً، لقد صعدت فكرة سيادة الليبرالية على اعتبار أنها إيديولوجيا على حساب تكلّفها النظري وعمقها الفكري. إذا ما اثبت غرامشي صحة نظرته واعتبرنا أن الإيديولوجيات إنما تأتي «نتاجًا للترويج الفلسفي الذي يقوم بنقل الجماهير والعامة نحو العمل الفعلي»، فبالتالي تصبح الفاعلية التطبيقية التي تتحلى بها الليبرالية أمرًا ممكنًا؛ إذ أنه جرى أصلاً تذويب الليبرالية وتبسيطها. إن ما تشهده الليبرالية هو عبارة عن إيديولوجيا أولية يعتقدها الشخص بخياره الفردي ونتيجة لحقوقه الفردية وهي أيضًا عبارة عن وجهة نظر غير نقدية حول ما يُطلق عليه أحد الكتّاب اسم «السياسة التي تقودها السوق» (ليز، 2001). وفي هذا المجال تجدني أطرح وجهتَيْ نظر في ما

يتعلق بالشروط التي على أساسها استطاعت الليبرالية أن ترسي قواعدها على اعتبار أنها حركة مسيطرة. أولاً، لا بدّ من الإشارة إلى أن ما فقدناه من جراء هذا الإنتصار هو ذلك المجال الذي كانت تتحلى به الليبرالية والذي كان قادرًا على جذب الأفكار التي تدور في فلك تطوير الذات وتحويل الذات من خلال التفاعل مع الآخرين، إنها عبارة عن عملية تحظى بالدعم (كما يشير جون ستيوارت ميل) بفعل الممارسة السياسية، على سبيل المثال داخل الحكومات المحلية. على أن هذا المجال من الليبرالية القائم على مبدأ تطوير الذات قد شغل العديد من «الليبراليين الجدد» من أمثال توماس هيل غرين فانكبوا على تطويره، وبالتالي فقد برز جليًّا في إطار إيديولوجيا الليبرالية التي باتت حاضرة في الأذهان وراحت تنتشر على اعتبار أنها إيديولوجيا تفوّق المستهلك وخياره. وفي إطار هذه الليبراليّة الرائجة، إذا ما صحّ تسميتها بهذا الاسم، أصبحت الأفكار التي تعالج الحق في حرية الخيار إن داخل السوق أو في إطار السلطة غير المقيّدة تحتل مراكز الصدارة. إلا أن هذه الفكرة تغض النظر عن بعض المعضلات المركزية التي تختص بها الليبرالية الكلاسيكية في ما يتعلق بإمكانية قضاء المجتمع الشامل على الفردية والتعددية، وهو الأمر الذي لطالما أشار إليه دو توكفيل. ولا شكّ بأن التحذيرات التي كان يطرحها بشأن التركيز على الملذات الفردية والمصالح الشخصية والتي بدورها قد توصل إلى تجاهل الملكيات العامة وحتى إلى نمو نوع من «الإستبداد الناعم» داخل المجتمع الذي نزع الصفة السياسية عن نفسه باتت الآن تبدو في مكانها المناسب أكثر من أي وقت مضى.

وبالتالي تجدني أوافق غوس الرأي عندما يقول بأنه جرى تثبيت مبدأ سيادة الليبراليّة باعتبار أنها إيديولوجيا قائمة بذاتها على حساب تفتيتها، إن لم نقل على حساب اختفائها من ناحية أنها مبدأ فلسفي (غوس، 2000). إلا أنني كنت أفضّل أن أصيغ الواقع بعبارات أخرى تقول بأن الليبراليّة باعتبار أنها إيديولوجيا نقدية قد فقدت عن طريق شعبنة شكلها «الإيديولوجي» ذلك الحيّز النقدي، وقد تخلت عن رؤيتها التي تعالج المجتمع المكوّن من أفراد يتمتعون بكامل الإرادة الفردية. وإذا ما صحّ قول بونام إذ يعلن أن « الإيديولوجيات جيمعها، بما في ذلك أكثر الإيديولوجيات محافظةً، كانت موجهة بكل شراسة تجاه الواقع، كما حدث في ذلك الوقت» (بونام، 1999، ص. 124) فإننا نحلص إذًا إلى أن الليبرالية قد فقدت الآن «الشراسة» التي كانت تتحلى بها. لقد خلعت الليبرالية عن نفسها وظيفتها النقدية وباتت الآن تطرح نفسها كما لو أنها تخلت عن طابعها السياسي. وعلى سبيل المثال، أشير في هذا المجال إلى كتاب الليبرالية السياسية الذي وضعه رولس، حيث يقول إنّ الليبرالية تبدو وكأنها عملية البحث عن الإجماع السياسي، الذي بدوره يتحقق من خلال التخلي

عن اتفاق بشأن «العقيدة الشاملة» (رولس، 1993). وهنا أشير إلى أن النظرة التي يقدّمها رولس حول الليبرالية هي تلك الليبرالية الدقيقة التي لا ترفض «الاختلاف المعقول» بالنظر إلى العقائد التي تعالج الحياة الحسنة، إلا أنها مع ذلك تقدّم المزيد لناحية العقيدة الجوهرية. إذا ما افترضنا أنّ الليبرالية قد حطت رحالها في هذه الخانة مؤخرًا، على اعتبار أنها إيديولوجيا قائمة، فإذًا يبدو أنها تسعى إلى تقديم المثال حول ما يصفه بونام على أنه « إيديولوجيا من دون مشروع»، على أن هذا هو الرأي الذي يتبناه في ما يتعلق بالإرداف الخلفي أو التناقض اللفظي بمعنى آخر.

أما المجال الثاني للبيرالية والطبيعة والمكانة اللذين يحكمان السيطرة التي تبديها في عهدنا المعاصر، إنما يتمحور حول طبيعتها التي تخلت عن الجانب السياسي. وإنني شخصيًا لأرى إنّ هذا الواقع إنما يعكس واحدًا من مجالات الليبرالية، ألا وهو حماية حيّز الخصوصية من التجاوزات السياسة (والتجاوزات الصادرة عن الأغلبية). لقد استطاعت الليبرالية أن تفوز (أجرؤ على الإدعاء) على اعتبار أنها إيديولوجيا، الإيديولوجيا التي ترى في الإنجاز، قبل كل شيء، أنه يقوم في حيّز الخصوصية. وهنا أشير إلى ما ورد على لسان بنجامان كونستانت في محاضرته الشهيرة حول الحرية التي كان يمارسها الأقدمون وتلك التي يمارسها الحاضرون: «لا بدّ لحريتنا من أن تقوم على أساسٍ من اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية» (كونستانت، 1988، ص. 316). إن الفكرة التي أودّ طرحها هي أنه في حين أنه ما من شكّ بأن هذا المجال ليس أبدًا الوجه الوحيد الذي يطبع الحرية الليبرالية، نجد هذه الحرية تتجلى بوضوح في الليبرالية على أنها إيديولوجيا معاصرة وسائدة. وفي هذا المجال، نلاحظ بأن أكثر الليبراليين تبصرًا، بمن في ذلك كونستانت بذاته إلى جانب توكفيل، كانوا على تمام الإدراك للأخطار المحتملة التي من الممكن أن تحملها «اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية» في حال تمت المبالغة فيهما، من شأن هذه المسألة (للمفارقة) أن تقود إلى التقليل من شأن كلٍ من الحرية وتطوير الذات، إذا ما حصر الفرد نفسه داخل قوقعة الخصوصية وعض الطرف بعيدًا عن الانخراط المدني وإمكانية تطوير شخصه التي تقدّمها له هذه المشاركة. إلا أن سيادة الليبرالية الحديثة على اعتبار أنها إيديولوجيا قائمة بذاتها قد منحت الليبرالية الدفعة القوية إلى الأمام باتجاه السلوكيات التي من شأنها أن ترفع من قيمة حيّز الخصوصية، ولا سيما في ما يتعلق بالاستهلاك والمحافظة على السلوك المنسلخ عن الحيّز العام للنشاط السياسي وحتى المتهكم عليه.

على ضوء هذا الإتصال، تبرز أمامنا ظاهرة وحيدة تأخذ في الوقت عينه دور المسببات والنتائج. وهنا بإمكاننا القول إنّ الإيديولوجيات هي في الوقت عينه عبارة عن بنىً فكرية وخليط من الأفكار

والمفاهيم، إلى جانب كونها أيضًا عبارة عن قوى سياسية ممارستية، وهي بالتالي تكون قادرة على تحفيز الأحزاب السياسية وتضمن الأفكار التعبوية للأحزاب والحركات. ومن خلال النظر من منظور السياسة العملية داخل النظام الليبرالي الديمقراطي المعاصر نجد أنّ الطيفالإيديولوجي قد خفُت. راحت الأحزاب التي تنافس من أجل الحصول على القوى السياسية تنجذب نحو سلسلة محدودة نوعًا ما من الأفكار في قلب طيف اليسار واليمين، وهو الأمر الذي يعزز سيطرة الليبرالية. إذا ما سلّمنا جدلاً بأن الليبرالية هي عبارة عن عقيدة الوسط، إلى جانب امتلاكها المقدرة الفذة على استيعابالإيديولوجيات الحساسة التي يمتاز بها إن اليسار أو اليمين على حدٍ سواء، فإننا نخلص إلى أنها، أي الليبرالية، تستفيد من النقلة نحو الوسط في المجال السياسي، وهو الذي يمارسه القادة السياسيون في معرض السعي إلى اجتذاب الدعم الإنتخابي. ولكن يبقى أن هذه المقدرة الاستيعابية التي تتحلى بها الليبرالية، والتي هي عبارة عن سلاسةٍ تسمح لها، وفقًا للشكل الذي تأخذه في يومنا الحالي، بأن تكون «كل شيء بالنسبة إلى كل الشعب»، هي التي تجعل منها المحور الإيديولوجي الأهم بالنسبة إلى الصراع السياسي المعاصر. إلا أن هذا لا يطرح التوافق مع الرؤية التي يتبناها غيدنز والقائلة بأننا أصلاً «تخطينا [مسألة] اليسار واليمين»، ولكن يبدو وكأن غيدنز على حق في بعض المجالات. لا مجال لإعتبار المذهب المحافظ التقليدي المزاحم الكبير داخل المجتمع الإنعكاسي بالتالي المعادي للتقليدية. وينطبق الأمر عينه على الاشتراكية الدولتية في الحقبة التي أعقبت انهيار الإتحاد السوفياتي، وهي التي كانت قادرة على إفقاد ما يسميه غيدنز النموذج المعرفي للاشتراكية مصداقيته، وهو عبارة عن الاقتصاد المخطط الموجّه الذي يسيطر عليه «الدماغ» المركزي ذي القدرة المطلقة (غيدنز، 1994). وبالتالي ما الذي يبقى متوافرًا لدينا؟ بالنسبة إلى الألواح الإيديولوجية التي على أساسها تبني الأطراف في النظام الليبرالي الديمقراطي قاعدة جاذبيتها؟ يأتي الجواب عن هذا السؤال على شكل صيغٍ مختلفة الأوجه عن الليبرالية في شكلها«الإيديولوجي» المموّه، والذي لا يفرض بالضرورة المكونات العقائدية الشديدة الصرامة على أنه يطرح حيزًا واسعًا من الاختيار أمام الأفراد، أو ما يبدو على أنه اختيار.

ما هي الحجة التي ظلت سائدة حتى الآن؟ نحن لا نعيش في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا، ولكن في مجتمعٍ تسوده الإيديولوجيا القائلة بالليبرالية، التي هي بدورها قد اتنشرت من خلال مجموعة متنوعة من القنوات القائمة على مبدأ شعبنتها. مع العلم أن هذا نموذج الليبرالية المسيطر قد حرم الليبرالية نفسها، ليس من مكانتها باعتبارها إيديولوجيا قائمة، إنما بالحريّ من منظورها النقدي الحازم. إذا ما أثبت غرامشي أصدقية قوله من حيث اعتبار أن الدور الذي تلعبه الإيديولوجيا

ما هو إلا شعبنةً للفلسفات المعقدة، سنجد أنّ هذه النقطة قد جرى تأكيدها عن طريق الظرف الذي نمرّ فيه في الوقت الحاضر. لقد خسرت الليبرالية باعتبارها فلسفة ناقدة ولكنها انتصرت من حيث أنها «الحس العام» المعاصر. لقد أثبتت بأنها قادرة في جزء من أجزائها على القيام بهذه المهمة لأنها تمكنت من استعاب النقد الذي وجّهته الإيديولوجيات الأخرى التي كانت عرضة للتأثير التاريخي، حيث كانت في بعض الأحيان تنتهج منهج الديمقراطية الاجتماعية سعيًا إلى الحد من صرامة الليبرالية الكلاسيكية التي تعتقد بها مدرسة مانشستر. وبهذه الروحية نفسها، استطاعت تلك الإيديولوجيات الناقدة لليبرالية، على سبيل التيار المحافظ، دخول الحيّز الليبرالي من خلال التخلي عن التقاليد المـُـمَـيّـزة التي تختص بها أو من خلال التقليل من حدّتها وكذلك من خلال القبول بــ«ليبرالية الحس العام» هذه، بشرط التركيز في السوق والمنافسة وحرية الفرد في الاختيار وحرية الشك نحو المجال العام. على أنني أرغب في الإشارة إلى أن هذا الإقبال نحو ليبرالية الحس العام هو نفسه ما يميّز غالبية الجوانب التي تطبع الديمقراطية الاجتماعية المعاصرة خصوصًا في تجلياتها التي تأتي عبر «الطريق الثالث». وبالتالي فإن الصورة التي أرغب في عرضها في ما يخص المشهد الإيديولوجي المعاصر ليست بالضرورة تلك الصورة التي تقدّم لمجتمع ما بعد الإيديولوجيا، إنما من باب أوْلى الصورة التي تطرح نفسها زورًا على هذا النحو. وما الليبرالية الديمقراطية المعاصرة إلا مجتمع إيديولوجي يطغى في زواياه وبشكل مباشر جدًا وجه محدّد من وجوه الليبرالية. ولقد قامت بعض الإيديولوجيات التي كانت تتسم في الماضي بدرجة أعلى من التعقيد بتكييف نفسها مع هذه الليبرالية المشعبنة التي استطاعت بدورها أن تطرح نفسها باعتبارها إيديولوجيا الحرية والاختيار والتنوع، والتي بالتالي استطاعت أن تجتذب إن لم نقل حماسة الجمهور فعلى الأقل القبول باعتبارها «الخيار الوحيد المطروح على الساحة». وهو الأمر الذي يقود في وقتٍ لاحق إلى ولادة سلسلة من النقاش الفكري والسياسي التي لا ترقى للمستوى المطلوب، والتي من الممكن أن تسعى بنفسها إلى تعزيز قدراتها. وبالنظر إلى أن مدى الإيديولوجيات السياسية المقترحة قد أصبح محدودًا، من شأن هذه الحالة أن تقلل من اهتمام السياسة والحياة العامة وجاذبيتهما وهذا بدوره قادر على تعزيز التركيز في «اللذة المسالمة والاستقلالية الخصوصية»، وفق ما يقول كونستانتت، وهو بالتحديد ما تسلط الإيديولوجية السائدة الضوء عليه.

وهنا لا بدّ من طرح السؤال التالي: ما هي الآثار المترتبة على هذا الأمر بالنسبة إلى «العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا؟» كنت أتمنى لو أنني كنت قد أظهرت أن مدلول العصر الما بعد إيديولوجي يُعتبر في حد ذاته مغالطة، وأن الإيديولوجيا السائدة (أو الليبرالية

المشعبنة) تعمل في أحد أجزائها من خلال السعي إلى تشويه سمعة كل الإيديولوجيات المنافسة لها على اعتبار أنها ليست سوى رؤى خطيرة لا تقود في نهاية المطاف إلا إلى الشكل الشمولي من السياسة. وبالتالي، إذا ما اعتبرنا أنّ المجتمع الحالي هو مجتمع لا يتحلى بخصائص الما بعد أيدولوجيا إلا في جوانبه السطحية، أو أن هذا ما يبدو لنا، فإن تركيزي في بقية هذا البحث سوف ينصبّ على ما يمكن القيام به من أجل أنعاش المشهد الإيديولوجي، ومن أجل استرجاع حيوية السياسة الإيديولوجية من دون اللجوء إلى مسلك الإيديولوجيات الجامدة أو الشمولية والذي يجري تطبيقها قسرًا أو فرضها على جميع جوانب الحياة. وحجتي في ذلك، باختصار، هي أن اللجوء إلى الإيديولوجيا (وهو ما يُفترض تطبيقه، ولكن الواقع يختلف عن ذلك) في مجتمع ما بعد الإيديولوجيا يتطلب وضع إيديولوجيا جديدة، أو بالحري إيديولوجيا مضادة، تهدف إلى تجنّب الخطرين. الخطر الأول الذي نتحدث عنه هو الخوف من أن تكون قيدًا صارمًا قادرًا على الحؤول دون السياسة الإبداعية من خلال فرض المخطط العقائدي والصيغ المبسطة بدلاً من الحثّ على التفكير المنفتح. أما الخطر الثاني فهو ضرورة الإختيار ما بين أمرين أحلاهما المر والذي أتينا للتو على ذكره، وهو ما يقوم على عدم امتلاك الرؤية أو الهدف العام أو المشروع الملهم، وما هو إلا الإرداف الخلفي المذكور أعلاه والمأخوذ عن بومان حول الإيديولوجيا من دون مشروع. وكما أشرت في وقت سابق، إلى ما إذا كانت حجتي أثبتت أحقيتها فيكون هذا هو الموقف الذي وصلنا إليه في السياسة المعاصرة. وبالتالي فإن الفكرة التي أطرحها هي إرساء الحاجة إلى ضرورة قيام إيديولوجيا مضادة في معرض تجنّب كلي هذين الخطرين. على أنه من الممكن أن يترتب عن «العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا» إرساء أشكال جديدة من السياسة الإيديولوجية كما وتطويرها، وهذا ما أود أن أبيّن معالمه في ما يلي.

وفي هذا المجال يتسنى للباحث أن يستقي بعض الإشارات من غرامشي، وذلك باستخدام أفكاره نقطة انطلاق للبحث. مع العلم أن النقاش الذي لا يزال قائمًا بين غرامشي وكروتشي كان قد قدّم له غرامشي بذاته على اعتبار أنه صراع بين إيديولوجيتين اثنين، أو الرؤية الكونية والليبرالية والماركسية. من جانبه، يرى غرامشي في كروتشي على أنه أهم من يمثل الليبرالية، أي بمنزلة الداعية الأكثر تمرسًا في العالم المعاصر. ويرى غرامشي أنه على ساحة المعركة من أجل الهيمنة ثمة فرق بين «الجبهة الإيديولوجية» و «الجبهة» العسكرية، وهي المعركة التي يتوجب على المحارب فيها اختيار النقطة الأضعف لدى العدو للهجوم عليه، ولكن هذا الأمر لا ينطبق بالضرورة على الصراع الفكري. ففي هذا المجال ينبغي على المرء دائمًا أن يختار النقطة الأقوى التي تتميّز بها

الإيديولوجيا المناقضة باعتبارها نقطة انطلاق للنقد، إذ لن يكون الانتصار على الأفكار البسيطة ذا قيمة عالية، ويتلاشى في مهاترات صغيرة:

ولكن على الجبهة الإيديولوجية، لا يسعنا إلاّ القول إن هزيمة التابعين والمتطفلين هي ذات أهمية لا تكاد تذكر. وهنا لا بد من الدخول في معركة مع أبرز رموز الخصم، وإلا فإن الواحد منا قد يخلط ما بين الصحف والكتب، وما بين الجدل اليومي التافه والعمل العلمي. وبالتالي لا بدّ من تجاهل الأشخاص الأدنى لمصلحة الجدل الصحفي الذي لا نهاية له (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1423، وبريزون نوتبوك، ص. 433).

وانطلاقًا من هنا لا بدّ للمعركة ضد الليبرالية من التركيز، في رأي غرامشي، على المدافع الأكثر إقدامًا، وهو ما تجلى له في صورة كروتشي. بالنسبة إلى غرامشي كانت الليبرالية عبارة عن الإيديولوجيا السائدة، التي استطاعت أن تدخل حيّز الوعي الشعبي باعتبارها «دين الحرية». وتمامًا كما حدث مع تقبّل العامة للإصلاح الذي كان يتعارض مع عصر النهضة باعتباره مركز الأوساط الفكرية، بحسب ما يوصفه ايراسموس، كذلك جرى مع الماركسية أو «فلسفة البراكسيس أو التطبيق العملي»، حيث برزت في الوقت المعاصر على اعتبار أنها الحركة التي تحدت الليبرالية وقدّمت البديل الكامل عنها.

يبدو أن ثمة نقطتين تتحليان بالأهمية المعاصرة التي يمكن استخلاصها من الصورة التي يستعرضها غرامشي حول الصراع الإيديولوجي بين الليبرالية والماركسية. أولاً، إن ما يقوله عن الليبرالية باعتبارها إيديولوجيا يبدو بالنسبة إليّ على أنه صالح التطبيق على أيامنا هذه. إذ يقول إنّ الحزب الليبرالي (في إيطاليا) قدّ عمد إلى تحويل الليبرالية من كونها فلسفة تأملية ونظرية إلى إيديولوجيا سياسية فورية وعملية؛ واصفًا إياها بكونها «أداة عملية للهيمنة والسيطرة الاجتماعية». وفي ما يلي تظهر كلمات غرامشي الحرفية من النص الأصلي، ففي معرض الحديث عن الليبرالية في إيطاليا، يبدأ غرامشي بالإشارة إلى جاذبيتها الواسعة، ومن ثم ينتقل إلى موضوع تطبيقها المحدّد وقبل كل شيء العلمي:

إن قبول مصطلح «الليبرالية» في إيطاليا، على سبيل المثال، في خلال هذه الفترة كان واسع النطاق واستطاع الوصول إلى مدىً بعيد. في كتاب بيترو فيغو حوليات إيطاليا يظهر الليبراليون على اعتبار أنهم جميع الذين لا ينتمون إلى طبقة رجال الدين وجميع المعارضين للفئة التي تؤمن بالعصمة البابوية، وبالتالي تكون الليبرالية قد اشتملت حتى على المجتمع الدولي. ومع ذلك فقد

تشكّل تيارًا وحزبًا أطلق على نفسه بالتحديد اسم الليبرالي. لقد استطاع هذا الحزب أن يُوجد سريعًا إيديولوجيا سياسية مباشرة مستمدة من موقف المضاربي والتأملي الذي تتسم به الفلسفة الهيغلية. لقد شكّلت هذه الإيديولوجيا أداةً عمليةً للهيمنة والسيطرة الاجتماعية، وهما الوسيلتان اللتين من خلالهما يمكن الحفاظ على المؤسسات السياسية والاقتصادية الخاصة التي أُسِّست أصلاً في أثناء الثورة الفرنسية ومع انتشار هذه الثورة الفرنسية في جميع أنحاء أوروبا. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1230).

يشير هذا الأمر إلى أن الإيديولوجيا، وفي هذه الحالة تحديداً الإيديولوجيا الليبرالية، ما هي إلا عبارة عن مجموعة عملية أساسية من الأفكار التي ترتبط ببعض المؤسسات والممارسات المحددة المعالم. إن ما يدعوه غرامشي «إيديولوجيا سياسية مباشرة» هو كناية عن شيء ما من الممكن أن يتجلى أو أن ندركه من خلال هياكليات محددة جدًا تمتاز بها السلطة. وعلى ما يبدو فإنه يقترح أنّ الليبرالية ما كانت مجرد فلسفة عامة، فـــ«دين الحرية» هذا قد وجد خير تعبيرٍ عنه في المؤسسات الاقتصادية والسياسية.

ومن هنا، نستخلص مما يراه غرامشي، استحالة استمرار المحافظة على التمييز الذي حاول كروتشي الدفاع عنه بين «الفلسفة» و«الإيديولوجيا». ويرى غرامشي في هذا المجال أن هذا التمييز يأتي من حيث الدرجة وحسب، وليس تمييزًا بين فئتين منفصلتين. يبدو أن غرامشي يميل إلى الاعتقاد بأن الإيديولوجيا ليست سوى نوعًا من تطبيق الفلسفات الواسعة التي تُعنى بالحياة (الفلسفة) على المشاكل العملية الملموسة. اسمحوا لي أن أقتبس كلامه مرة أخرى:

إن الفلسفة هي عبارة عن تصور العالم الذي يمثل الحياة الفكرية والأخلاقية (تنفيس الحياة العملية المحددة) من جانب فئة اجتماعية كاملة من المفترض أنها في حركة دائمة، وبالتالي لا يُنظر إليها في إطار مصالحها الحالية والمباشرة وحسب، إنما في إطار مستقبلها وانعكاس إهتماماتها. من جهة أخرى فإن الإيديولوجيا هي عبارة عن أي مفهوم خاص تتبعه المجموعات ضمن تلك الفئة التي يمكن أن تساعد على حل المشاكل العاجلة والمحددة. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1231).

وعليه، أميل إلى القول إنّ هذا التصنيف يتناسب مع عصرنا الحالي لأنه يشير إلى أن السيطرة الإيديولوجية تظهر عند معالجة المشاكل الفورية والعملية من خلال المؤسسات الخاصة التي تعبّر في إطارٍ رحبٍ عن فلسفة واسعة تُعنى بالحياة والسياسة، ربما بطريقة ضمنية. في محاولة لجعل

هذا المثال أكثر واقعية ولتحقيق هذه المحاولة، نشير إلى أنه عندما تكون جميع جوانب المجتمع المعاصر، وليس أقلها الجامعات، تعمل في مجال السوق أو النماذج المستوحاة من مجال الأعمال، فإذًا تصبح الليبرالية (في شكلها المعاصر) الطريقة التي من خلالها يتوجب معالجة بعض المشاكل العملية جدًا والفورية. عندما يجري تطبيق مدلولات الانتاج القابلة للقياس على جميع المؤسسات ومجالات المجتمع، فإن فكرة علاقات السوق تتبلور من خلال كل مكونات المجتمع. وانطلاقًا من هذه الفكرة نجد أنّ الليبرالية المستوحاة من السوق تنظم، بطرائق ملموسة وفورية جدًا، العلاقات العملية التي تجمع الناس بين بعضهم في المجتمع. وفي هذا المعنى تحافظ الليبرالية على سيطرتها، على الرغم من أنها الليبرالية التي من شأنها أن تنذر الليبراليين من أمثال ميل ودي توكفيل، ناهيك عن «الليبراليين الجدد» الذين ظهروا في وقت لاحق على سبيل غرين وهوبهاوس. وبالتالي، فإن الإيديولوجيا، إذا جاز التعبير هي عبارة عن التطبيق العملي للفلسفة الواسعة التي تُعنى بالحياة، على أن هذه الأخيرة تصبح المهيمنة والسائدة من خلال الإيديولوجيا . نحن جميعًا مثل السيد جوردان في نظر الليبرالية، إذ ننطق بالليبرالية مثلما نطق هو بالنثر، من دون أن ندرك أنّنا بفعل ذلك.

أما الجانب الثاني من الأفكار التي جاء غرامشي بها التي تبقى ذات الصلة بعصرنا الحالي فهو فكرته حول الصراع الإيديولوجي، أو المعارضة بمعنى آخر. فلا شك في أن أمله يبقى في أن تتمكن الماركسية أو «فلسفة التطبيق العملي» من الحلول محل الليبرالية باعتبارها الفلسفة أوالإيديولوجيا السائدة. لقد سعى غرامشي إلى تطوير شكل من أشكال الماركسية التي من شأنها أن تقود إلى إيجاد «ثقافة متكاملة جديدة»، بحيث يقول غرامشي، إنّه يتوجب عليها أن تُنمي الطابع الشامل للإصلاح البروتستانتي إلى جانب تنمية الحركة التنويرية الفرنسية من دون أن ننسى الكلاسيكية التي طبعت الثقافة اليونانية وعصر النهضة: «تلك ثقافة، بالاستناد إلى مقولة كاردوتشي، تقدر على التوليف ما بين ماكسيميليان روبسبيير وإيمانويل كانط، أي السياسة والفلسفة في إطار وحدة جدلية خاصة بفئة اجتماعية محددة على أنها ليست مجرد فرنسية أو ألمانية، وإنما أوروبية وعالمية». (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1233). سوف يجد إرث الفلسفة الكلاسيكية الألمانية نفسه جزءًا مؤثرًا في الحياة، أو كما يقول المصطلح الإيطالي «فيتا أوبيرانتي». لقد كانت الماركسية بمنزلة «البدعة» الليبرالية، نظرًا إلى أن كليهما قد انبثق من أرض الحضارة الحديثة نفسها. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1238). وأرغب هنا في الإشارة إلى أنّ ثمة معنىً واحدًا من الممكن الربط ما بينه وبين هذه الفكرة ومعنىً آخرَ غير قابل للربط. النقطة التي أودّ إظهارها هي أن ثمة

حاجة للطعن الإيديولوجي، الأمر الذي لم يتحقق في ظل ظروف السياسة المعاصرة، حيث عمدت الليبرالية إلى محاصرة السوق الإيديولوجية. وبالتالي ثمة حتمًا حاجة لثقافة متكاملة جديدة، تقوم على ما أسميه إيديولوجيا الطعن. وهل من الممكن أن تتخذ هذه الثقافة الشكل الذي يتوخاه غرامشي؟ بالنسبة إليه جاءت الليبرالية والماركسية على حد سواء بمنزلة إيديولوجيَيْنْ حداثويتين بامتياز، وعلى ضفة النقيض من «دين المنهج» الذي ينفي بشكل أساسي الحضارة الحديثة. أما الماركسية فيمكنها تقديم البديل المتماسك والشامل عن الليبرالية. رأى غرامشي في الماركسية أنها كانت مماثلة لـ«الإصلاح» في مقابل «النهضة» التي يمكن الموازة بينها وبين الليبرالية في العصر الحديث. في الجوهر، اقتصر عصر النهضة والليبرالية على بعض الجماعات المحصورة. على النقيض من ذلك، فقد انتقل الإصلاح إلى تعبئة الجماهير الشعبية، كما كانت الماركسية تفعل به في العصر الحديث:

كان كروتشي قد فشل في فهم أن فلسفة التطبيق العملي، بما تكتنف من حركة جماهيرية عظمى قد مثّلت ولا تزال تمثّل العملية التاريخية المماثلة للاصلاح، على ضفة النقيض من الليبرالية، التي تستنسخ النهضة المحصورة بشكل خاص بالجماعات الفكرية الصغيرة. (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، ص. 1293).

هل لا تزال آمال غرامشي تجد لنفسها موطئ قدم في عصرنا الحالي؟ وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن أن تتحقق؟ لقد استطاعت السنون التي مرّت منذ أن خطّ غرامشي هذه الكلمات بطريقة أو بأخرى أن تؤكّد على سدادها، في النواحي التالية. أما في ما يتعلق بالسؤال حول أنّ لنا أن نعمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا، فإن حجتي في ذلك هي أن ثمة حاجة إلى إيديولوجيا مضادة جديدة من أجل تنشيط السياسة. أنتهز الفرصة للإشارة إلى أن السياسة المعاصرة في السياسة الليبرالية الديمقراطية تمتاز من خلال الحقيقة القائلة بأن الإيديولوجيا تبدو ميتة، بينما على أرض الواقع لا تزال أقوى الإيديولوجيات في طور العمل؛ ألا وهي إيديولوجيا ما أؤثر تسميه «الليبرالية الفعلية الموجودة»، التي بدورها انبثقت من مفهوم «الاشتراكية الفعلية الموجودة». على أن باهرو وغيره من المنظرين قد عمدوا سابقًا إلى استخدام هذ الأخيرة، في أيام الأنظمة المشابهة للنظام السوفيتي، على النقيض من التشكيلات الاجتماعية والسياسية التي كانت تستند إلى الماركسية ولكنها ظلت في جوهرها تختلف بشكل كبير عن المثل العليا للماركسية الكلاسيكية. وعلى هذا المنوال، أرى أنّ «الليبرالية الفعلية الموجودة» تشير إلى إيديولوجيا المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة السائدة. بالتالي يمكن القول بأن مجتمع ما بعد الإيديولوجيا ليس بعد

الإيديولوجيا في شيء، بل هو يخضع لسيادة نموذج الليبرالية الـمُـشَـعْـبَنَ. وكما أشار إرنست غلنر، في إحدى المرات ساخرًا؛ «لقد امتطت الحرية ظهر الانتصار بالصعود على أكتاف النزعة الاستهلاكية»، وقد كان يصرّ على هذه النزعة جوزيف دي ميستر على أنه كان آلة الغسيل بدلا من الجلاد الذي كان أساس النظام الاجتماعي، على الأقل بالنسبة إلى لحظة (غلنر، 1995). وعليه يمكن القول إنّ العمل مع الإيديولوجيا في هذا المجتمع الذي من المفترض به أن يكون ما بعد الإيديولوجيا قد ينطوي أو ينبغي أن يشتمل لا الاستسلام لهذا الإجماع المبتذل، ولكن على السعي إلى إرساء قواعد الإيديولوجيا المضادة التي من شأنها أن تعيد إلى الحياة السياسية إمكانية إيجاد البدائل الممكنة ورؤية المجتمع الذي يمكن له أن يطوّر إمكانات الناس بطرائق أكثر عمقًا من تلك التي أرسيت في ظل الترتيب الحالي للأمور.

يقدّم لنا غرامشي بعض المؤشرات التي تدّل على هذه الإيديولوجيا المضادة، وإذا ما عمدنا إلى أسلوبه في الموازاة الذي يسعى من ورائه إلى مقارنة الليبرالية (كما هو مثبت مع كروتشي) مع عصر النهضة وإلى مقارنة الماركسية مع النهج الاصلاحي، فيسهل علينا إذّاك أن نرى ما هي المعايير التي يطرحها الواقع حول الإيديولوجيا المضادة القادرة على الاستمرار. في رأيه، ما كانت الساحة بحاجة إليه ما هو إلا المقابل المعاصر الذي من الممكن طرحه مقابل «الإصلاح الفكري والأخلاقي» الذي خرج به رينان، على أنه في إمكان الماركسية، أو فلسفة التطبيق العملي، أن تلبي هذه الحاجة، إذ إنه لا يمكن إنكار أن كل من النهج الإصلاحي والماركسية قد جاءا بمنزلة الحركتين الشعبيتين: إذ تمكنتا من جذب انتباه الطبقات الواسعة من السكان، في مقابل المجموعات الفكرية والنخبوية البحتة التي استطاع كل من عصر النهضة وليبرالية كروتشي أن يجتذباهما. وفي هذا المجال يتجلى أمامنا أحد التناقضات في ما يتعلق بموضوع الليبرالية. إذ سبق لنا أن رأينا، أن غرامشي يلحظ أنّ الليبرالية قد أصبحت ذات نزعة سيطرية من خلال تبني الشكل «الإيديولوجي» الشعبي ذي الصلة بحل مشاكل الحياة اليومية بصورة عملية، وبهذا المعنى فقد استطاعت التمدد لتتجاوز الدائرة الضيقة من المثقفين. ولكن في خضم الخلاف الذي يربطه بكروتشي، يبدو كأنه يعتبر هذا الأخير أنه ايراسموس المعاصر؛ فكل منهما كان مثقفًا وممن وضعوا الرؤى الكونية التي بدورها توجد تمايزًا بين الأفكار والنشاط العلمي الذي يقتصر على الأدباء (الفلسفة) من جهة والسياسة الأولية (الإيديولوجيا) التي تتناسب مع العوام أو الجماهير من جهة أخرى. وانطلاقًا من فهمي للموضوع فأن غرامشي يرفض هذا التمييز، إذ إنه هو من يرى أنّ النهج الإصلاحي والماركسية، على الرغم من جميع خلافاتهما، يبقيان عرضة للمقارنة في هذا الصدد، إذ إنهما جاءا

بمثابة حركتي تغيير وتحول في محاولة لإلهام الطبقات الأوسع من الناس كما وفي سعي لبلوغ الإصلاح الفكري والأخلاقي من خلال التحول الشعبي والتعليم، بدلاً من الإبقاء على الهوة التي لا يمكن القفز فوقها بين «أولئك الذين يعرفون» من جهة و«أولئك الذين لا يعرفون» من جهة أخرى. في حين أن كروتشي كان يرى أنه من المستحيل "che il volgo cessi di esser volgo" أي أن يخلع أحد أفراد العامة هذا الطابع العمومي عنه، وهذا ما شكّل لدى غرامشي تحديداً الهدف من وراء التطبيق العملي السياسي التحوّلي: «يحاول غرامشي أن يصوغ مدلولاً سياسيًا على أن يكون في الوقت نفسه نتاجًا وناقلاً للتطبيق العملي التحولي والابتكاري» (فونتانا، 1993، ص. 72).

وبالتالي فإن غرامشي يرى أنّ النهج الإصلاحي ونهج الماركسية، باعتبارهما وصفًا تعبيراً عن الإصلاح الأخلاقي والفكري، قد جاءا بمثابة الحركتين الشعبيتين، اللتين تشتملان على «العوام»، وتسعيان إلى تثقيفهم، عوضًا عن استبعادهم. وفي هذا الصدد يبدو وكأن مكيافيلي قد أخذ الدور الحاسم باعتبار أنه الفيلسوف الديمقراطي الذي يريد أن يحوّل الــ«moltitudine» أي القوم إلى "popolo" أي الشعب، في إطار الموضوع الجديد الذي تدور السياسة في فلكه، سعيًا إلى تحويل الـ"moltitudine sciolta" أي القوم المشتت إلى "popolo" أي الشعب. وعليه فإنني أقترح أنّه في إمكان الواحد منا أن يستخلص من هذه الصورة التي يرسمها فكر غرامشي عددًا من المعايير اللازمة من أجل بناء الإيديولوجيا المضادة الفاعلة في عصرنا هذا. لا بدّ لهذه الإيديولوجيا من أن تكون شعبية، بمعنى أنها تلقى الترحيب في أوساط طبقات واسعة من السكان. وبالنظر إلى أن «العالم الحديث ـ الذي استطاع مكيافيلي من خلال فكره أن يتوقع حلوله والذي من الممكن الدلالة على ولادته تاريخيًا مع الثورتين الأميركية والفرنسية ـ يتميز بظهور الجماهير الشعبية وتطورها على اعتبارها قوة اجتماعية سياسية من جهة أولى وقوة اجتماعية ثقافية من جهة ثانية» (فونتانا، 1993، ص. 8)، فإنّ أيّ إيديولوجيا فاعلة لا بدّ لها من أن تكون إيديولوجيا جماهيرية. والواقع يقول إنّ هذه هي بالضبط طبيعة الإيديولوجيا والغرض من ورائها بما تتعارض مع الفلسفة، من أجل أن تصبح قوة تعبوية للجماهير وأن تجتذب الطبقات الواسعة من السكان. علاوة على ذلك، أنّه لا بدّ لها من إشراك فكرة الموضوع أو العامل، لجعل الرؤى والنظريات التي تقوم عليها الفلسفة الموجودة في صميم أيّ إيديولوجيا عملية. أضف إلى ذلك، لا بدّ لها من أن تكون على صلة بالظروف المعاصرة بحيث إنّ إيديولوجيات الإصلاح الأخلاقي والفكري يجب أن لا تسعى إلى إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء أو العودة إلى العصور الغابرة، إنما يجب أن تمتلك توجهًا يتطلع إلى الأمام. ومن وجهة نظر غرامشي فإن الماركسية كانت بمثابة استمرار لليبرالية أو التفوق عليها

لا مجرد دحضها وحسب، إذ إن كليهما قد وُلِد من رحم المجتمع الحديث. ولقد جاء كلاهما بمثابة الإيديولوجيا الحديثة، بخلاف عقيدة «المنهج» (العصمة البابوية) التي أرادت التخلي عن العصر الحديث ومكتسباته. وفي الختام، وفي ما يتعلق بالشرط الذي لا بدّ منه من أجل اكتساب طابع القوة الشعبية أو الديمقراطية، لا بدّ للإيديولوجيا الفاعلة من أن تمتلك بعضًا من العنصر العاطفي أو الوجداني، وهو ما بمقدوره أن يساعد في أداء المهمة التي ينبغي لأيّ إيديولوجيا أن تؤديها ألا وهي تعبئة أو إلهام «عملاء» الديمقراطية أو دائرة أنصارها. وهنا لا بدّ من الاعتراف بأن مفهوم غرامشي حول الوطني – الشعبي يُثبت صلته بالموضوع: إذ إنه يرى أنه لا ينبغي لفلسفة التطبيق العملي (الماركسية) أن تدير ظهرها للأمة وللثقافة الشعبية للأمة. وفي المعنى «الشعبوي» لا بدّ لها من «التوجه إلى الناس»، وهو ما يعني أن ترتقي بالتقاليد الوطنية والشعبية من أجل تشكيل وعي جديد. وبالتالي فإن غرامشي يرى في الماركسية يمكنها أن تستجيب لهذه المعايير لكونها الإيديولوجيا المضادة الجديدة، أي إنها بمثابة المقابل للنهج الإصلاحي في العصر الحديث في أولى سنواته. لقد كانت الماركسية ديمقراطية وشعبية لجهة السعي إلى جذب أكبر شريحة ممكنة من السكان، وكانت حداثوية ووطنية شعبية لجهة أنها حاولت أن تلهم الناس من خلال الرموز والمشاعر المتجذرة أصلاً في الثقافة الشعبية والتقاليد الوطنية.

أما مهمتي الأخيرة فتقتضي تقويم سداد هذه الأفكار وصوابيتها على أرض الواقع المعاصر، لجهة تشكيل الإيديولوجيا المضادة في مواجهة ليبرالية السوق المـــُـشعبنة التي بات بالإمكان اعتبارها الإيديولوجيا السائدة اليوم. في حين أن الحاجة لمثل هذه الإيديولوجيا المضادة باتت ملحة، فإن صعوبة تجسيدها لا تزال كبيرة، وذلك لعدد من الأسباب، بعضها مرتبط بوضع الماركسية في أيامنا المعاصرة. أما في ضوء الخبرة المستقاة من القرن العشرين، لقد أصبحت الإيديولوجيا بمثابة الكلمة القذرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الماركسية؛ فقد أصبحت كل من الإيديولوجيا والماركسية، وكل ما يجعل هاتين العقيدتين مرتبطتين بالمحاولات السريعة، والكاملة وغير الديمقراطية في التحول الاجتماعي والسياسي، وقد بلغت ذروتها في الأنظمة التي تفرض الإيديولوجيا الشعاراتية الخام. وعلاوة على ذلك، فإن مفهوم موضوع أو عامل التغيير بات على حد سواء أكثر إثارة للشبهات وأكثر صعوبة في التحقق في إطار المجتمع المجزأ والمخصخص (وهو نفسه ما يأخذ طابع سبب انتصار الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة ونتيجته). وأخيرًا، على قائمة الصعوبات هذه، نجد أنه قد اندرج مفهوم الوطنية ـ الشعبية بما يطرحه من إشكالية، ولا سيما في بلد مثل بريطانيا، ربما، حيث العديد من التقاليد الوطنية تنطوي على الدلالات التي تفوح منها

رائحة الماضي الإمبريالي، عوضًا عن رائحة المستقبل الديمقراطي والدولي (راجع كومار 2003، ولكن أيضًا أوغي 2001 للإطلاع على التقديرات المتباهية حول أهمية الهوية الوطنية البريطانية).

ومن وجهة نظري فإنني لا أجد أن كل ما سبق يقدّم الحجج الكافية للتخلي عن مهمة إيجاد الإيديولوجيا المضادة، لا بل إنها تحثّ على المضي قدمًا بهذه الخطوة إنما من دون أن يغيب عن بالنا أبدًا مسألة الصعوبات التي تحدق بهذه المهمة والتي ستواجهنا في الطريق. وعليه فإن الحجة التي أطرحها في هذا المجال إنما تأخذ موقفًا مغايرًا للموقف الذي تبناه رورتي، الذي بدوره يرى فرقًا بين «الحركات» و«الحملات»، فالأولى، والتي يراها رورتي إنما تتجسد في المسيحية والعدمية والماركسية (إن اختياره لهذه الأمثلة بحدّ ذاته مثير للاهتمام) تهدف إلى مشروعٍ يقوم بمُجمله على التحوّل، وعلى الرغم من أنه بالإمكان اعتبار هذه الأمثلة على أنها إيديولوجيات قائمة بذاتها فإن رورتي لا يستخدم هذه الكلمة بحرفيتها. إذ إنه يقوم بالتفريق ما بين مشاريع التحوّل هذه أو «الحركات» من جهة و«الحملات» من جهة أخرى، التي بدورها محدودة ومُحَدّدَة ومُحَدّة، على أنها تُعنى بمجالات معينة من انعدام العدل والضيم وهي المسائل التي تسعى إلى إيجاد الحلول لها (رورتي 1995). ومن هذا المنظار، فإن المقتضيات التي تفرض الحاجة إلى قيام عصر ما بعد الإيديولوجيا إنما تصبّ تركيزها في «الحملات» وترفض قطعًا كل دعوة تنادي بـ«الحركات». مع العلم أن هذه الحركات تكتنف مخاطر التضحية بالوقت الحاضر لحساب الهدف غير الواضح المعالم الذي يسعى إلى مستقبل التحوّل الاجتماعي التام.

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن الجدلية التي تطرحها ورقة البحث هذه إنما تقترح بدورها طريقة أخرى للمضي بها، فأنا أطرح أن العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا يعني أنّنا نسعى إلى إيجاد العوامل الإلهامية والتشجيعية التي تجذبنا نحوالإيديولوجيا من دون الوقوع في خطر المبالغة والهشاشة التي كانت قد طرحتها بعض أشكال السياسة الإيديولوجية في السابق. هل من الممكن تحقيق ذلك؟ من وجهة نظري، أرى أنّ ذلك ممكن التحقق، وفي ما يلي أستعرض محاولاً رسم معالم إطار عمل الإيديولوجيا المضادة، متبعًا بذلك بعض المعايير التي أستقيها من المناقشات التي أجريناها آنفًا حول نظريات غرامشي. تجدني أفترض فكرة استحداث إيديولوجيا جديدة على أن تكون محددة من خلال المباحث التالية، التي هي بصورة أو بأخرى عبارة عن إعادة صياغة أو تطوير للإيديولوجيات التقدمية التي كانت سائدة في الماضي. على أن أول هذه المباحث هو مبحث تطوير الذات، السائد لدى كل من الليبرالية والماركسية. وتجدنا نلاحظ أنّ الإيديولوجيا السائدة في مجتمعنا المعاصر تحتفظ لنفسها برؤية خاصة حول الحرية على اعتبار

أنها حرية الإختيار؛ وفعلاً، فإن أحد الكتب الشهيرة التي أصدرها م. فريدمان إنما تحمل هذا العنوان، حرية الاختيار، (فريدمان، 1980). وبالعودة، استطاعت كلٌّ من الليبرالية والماركسية (وهنا أظن بأن هذه النقطة تشكّل نقطة التقاء بينهما) أن ترسم رؤية حول الحرية تتسم بالمزيد من التطوّر، على اعتبار أنها حرية تطوير إمكانيات الإنسان. قد أرغب في الخوض في مسألة أنه في إطار كلِا المنظورين فإن هذه المقدرة على تطوير الذات ليست مرتبطة بعلاقات السوق، على أنه لا شكّ بأن علاقات السوق بما يكتنفها من منظور أداتي إنما تعتبر في أحسن الأحوال وإن كانت ضرورية إنما تبقى تابعة، أما في أسوأ الأحوال فهي تُعتبر ذات ضرر على تطوير إمكانيات الإنسان. وفي حالة الماركسية قد لا تتطلب هذه الفكرة المزيد من التبرير والشرح، في حين أنه في ما يخص الليبرالية يتوجب على الباحث أن يلجأ إلى الاستعانة بالشهادات المستخلصة ممن انضموا إلى «الليبرالية الجديدة» أمثال هوبهاوس، وكذلك المستقاة من الليبراليين الأكثر كلاسيكية أو من ليبراليي منتصف القرن الماضي أمثال ج. س. ميل ودو توكفيل. على أن هؤلاء يخشون من أن إنشاء المجتمع القائم على السوق الذي يستند بدوره على الأفراد الذين يتبع كل واحد منهم مصالحه الخاصة قد يقود إلى خفض المستوى الثقافي للمجتمع بأكمله ومن غير الممكن أن يُفضي إلى تطوير الذات. وهنا نأتي على أحد المخاوف المتشائمة التي يطرحها دو توكفيل والقائل إنه في المجتمع الجماهيري الديمقراطي «من الممكن أن يدأب الفكر على غلق نفسه داخل حيّز ضيّق من دون أن يسعى إلى استخراج الأفكار الجديدة، وعليه سيجد الناس أنفسهم محاطين بالبداهة والوحدة والنشاط عديم الجدوى، كما لن تسعى البشرية إلى استغلال أيٍّ من اضطراباتها الدائمة» (دو توكفيل، 1968، ص. 836). لذلك، فإنني أزعم، بأنه لا بدّ للإيديولوجيا المضادة من أن تعتمد على فلسفات تطوير الذات التي تتمحور حول قدرة الإنسان على تطوير قدراته بطرائق اجتماعية وطرائق الانخراط في المجتمع. وفي بعض النواحي قد نجد أنّ مجال السوق قد بات حتميًا وضروريًا للعلاقات الاقتصادية القائمة على التبادل والتوزيع، ولكن لا يمكن أن يكون كافيًا للموضوع الرئيسي الذي يقوم عليه مبدأ تطوير الذات. وبالتالي لا بدّ لما أسميه بالإيديولوجيا المضادة الجديدة من الحفاظ على السوق في مكانه، إذ يجب عدم تحويل علاقات السوق إلى نموذج، كما هي الحال الآن، ينطبق على جميع العلاقات في أماكن العمل، وعلى نحو متزايد في ما يسمى المجال الخاص. كما نجد هذه الفكرة القائمة على فكرة احتواء السوق، ولكن لا على قمعه، متجذرة في النص الذي كتبه غورز تحت عنوان الرأسمالية والاشتراكية والبيئة، حيث تراه يشير إلى أشكال من التآلف الاجتماعي خارج مكان العمل والتي تتخطى حدود منطق السوق والعقلانية الرأسمالية (غورز،

1994). يعتبر هذا النوع من وجهات النظر والذي يتمحور حول تطوير الذات الأساس الذي لا غنى عنه للإيديولوجيا المضادة التي تتناسب مع السياسة في وقتنا الحاضر، والقادرة على الاعتماد على موارد كل من الليبرالية والماركسية.

ماذا إذاً عن النواحي الشعبية، وربما العاطفية، للأصداء التي تلقاها الإيديولوجيا المضادة؟ إذا كان من الممكن التاثير على أعمال الإيديولوجيات وتعبئتها، كيف السبيل للقيام بذلك؟ لقد شهد القرن العشرون على أمثلة عديدة جدّاً على التعبئة الجماهيرية التي حصلت باسم القومية المتفاقمة، وهي قومية الحقد والخوف والكراهية وانعدام الثقة بالآخر ـ سواء كان هذا «الآخر» يهوديّاً أو مهاجرًا، أو أحد الذين يُلصق بهم وصف الانحراف بطريقة أو بأخرى. ومن هنا تنطلق صعوبات العمل في إطار مفهوم «الوطنية الشعبية»، التي شكّلت، كما سبق لنا أن رأينا، واحدة من الأفكار الواردة في الأدوات الفكرية الواردة عن غرامشي، إذ عمد هذا الأخير إلى تحليل عصر النهضة الإيطالية بحيث وجّه النقد لـ»حزب العمل» الإيطالي باعتبار أنه لم ينجح في الارتقاء إلى مستوى نموذج اليعاقبة الفرنسيين. فقد نجح هؤلاء، أي اليعاقبة، في تعبئة الفلاحين في إطار حركة ثورية حقّة، بينما على ضفة النقيض من ذلك كان الـ“Partito d’Azione” أي حزب العمل الإيطالي يخشى الإقدام على الخطوة نفسها. وبالتالي فإنه ظل تابعًا لفريق المعتدلين، أولئك من أمثال كافور الذين شكلوا الحركة الوطنية انطلاقًا من الطبقات الأعلى نزولاً إلى الطبقات الأسفل. وانطلاقًا من هنا يبرز توصيف غرامشي لعصر النهضة الإيطالية على اعتبار أنها «الثورة السلبية» التي كان لها العواقب الوخيمة على الدولة الإيطالية الناشئة (غرامشي، كوادرني ديل كارتشيري، (ص. 2010، وبريزون نوتبوك، ص. 59).

أما إذا ما أردنا للإيديولوجيا أن تكون شعبية، فلا شيء أفضل لنا من مزيج القومية. ومن هنا يبرز، كما قد يحاجج بعضهم، الواقع الذي نجده يربط مجموعة كاملة من إيديولوجيات الماضي (الليبرالية والاشتراكية والماركسية والفاشية والشيوعية) مع القومية من أجل منح ذاك الفريق الأول مزيدًا من قوة الجذب. وهو الأمر الذي يؤدي بدوره ببعض المعلقين إلى النظر إلى القومية كما لو أنها كانت في حد ذاتها «إيديولوجيا هشة» وهو ما يتطلب «مركباً مضيفاً» أقوى حالاً من أجل أن يُثبت فاعليته من الناحية السياسية (فريدين، 1998)، على أن هذه الفكرة جاءت نتيجة للمقولة التي أعلنها ماركس في «ثورة 18 برومير بقيادة لويس بونابرت» ومن ثم التكيّف معها، إذ يقول ماركس: «لا يمكن للثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر إلا أن تبني وجدانياتها على المستقبل، وليس على الماضي» (ماركس، 1973، ص. 149)، وهنا أود أن أطرح أنّه من الممكن أن يكون مفهوم

الوطنية ـ الشعبية قد أصبح قديمًا ولم يعد يساعد كثيراً في صوغ إيديولوجيا السياسة التقدمية التي تتناسب مع عصرنا الحالي. مما لا شك فيه هو إمكانية فصل القومية عن الدلالات العرقية الخالصة عن طريق التركيز في الإيديولوجيا بشكلها المدني. كما من الممكن أن تصبح مثل هذه القومية المدنية مستساغة لدى جميع الذين يعيشون على أراضي الوطن الواحد، بصرف النظر عن الأصل العرقي أو الهوية الثقافية أو الدينية أو المعتقد، أضف أنها قد تجد لنفسها العنصر العاطفي في رموز الوحدة المدنية والحقوق السياسية المشتركة. وهنا أقول إنّ هذا الشكل من أشكال القومية لا يزال مناسبًا في ظل الظروف السياسة المعاصرة، ولكنني أزعم أنه لا يمكنها حمل عبء الإيديولوجيا الشاملة والشعبية، كاملاً والتي يجب أن تتبنى الشعارات المغايرة.

وفي هذا المجال نرى أنّ الإيديولوجيا القائمة على حقوق المواطنة المشتركة، والمنفتحة على الجميع، هي الأساس الذي تقوم عليه العقيدة الجديدة التي تعارض تفتيت وتذويب ميول السوق أو التي تسعى لاحتواء هذه الظاهرة. إلا أن هذه الإيديولوجيا التي تتمحور حول المواطنة تتطلب المزيد من الدعم، انطلاقًا من المعنى الاقتصادي ومن المعنى الأكثر رمزية. ومن هنا بات بإمكاننا الاعتماد على فكرة المواطنة الاقتصادية والمعاملة العادلة بالمِثل، على النحو الذي اقترحه ستيوارت وايت، إذ تتضمن فكرته، القائمة على مبدأ النموذج غير المثالي لمبدأ المعاملة العادلة بالــمِثل، ما يسميه الإلتزامات الجوهرية التالية (وايت 2002، ص 90): عدم الإفقار، أمن السوق، أداء العمل باعتباره تحدّياً، الحد من التقسيم الطبقي إلى أدنى المستويات، وعدم التمييز. كما يرى وايت، إذا تحققت الممارسة التي تستوفي هذه المعايير داخل المؤسسات الاقتصادية سيصبح مطلوبًا من المواطنين واجب «تقديم المساهمة المثمرة اللائقة، بما يتناسب مع قدرة كلٍ منهم»: سوف يصبح لزامًا على الجميع العمل والمساهمة، وفقًا لما يحققه المجتمع من الشروط المذكورة أعلاه. إن المجتمع الذي يتسم بنسبة أعلى من المساواة في مجال العمل والذي يقّدم «موقعًا للتحدي القيّم في جوهره» لا بدّ من أن يكون قادرًا حقاً على دعوة المواطنين لتقديم كل نوع من أنواع المساهمة التي تتوافق مع قدراتهم. وعليه سيتوجب على الإيديولوجيا المضادة الحث على أفكار المواطنة السياسية والاقتصادية، التي تكمّل إحداهما الأخرى. وتعتبر هذه الفكرة أكثر ملاءمة من الأفكار الوطنية ـ الشعبية، على الرغم من أنه ليس بالضرورة أن تستبعد إحداهما الأخرى. يبدو لي أن قوة الوطنية – الشعبية تكمن في أنها تستدعي فكرتين اثنتيْن إلى الأذهان، تعتمدان على التضامن، الذي يستند بدوره إلى أساس التاريخ المشترك، أو التقليد المطوّر. هل من الممكن للفكرة المشتركة بين المواطنة السياسية والاقتصادية أن تطمح

إلى حصد الصدى العاطفي نفسه الذي تستحضره فكرة الأمة إلى الأذهان؟

إن المشكلة التي يتمحور حولها هذا البحث إنما نجدها متجلية خير تجلٍّ في النقاشات حول الوطنية الدستورية والمجتمع السياسي، إذ إن القضية المطروحة في هذا المجال هي ما إذا كان مفهوم الحقوق المدنية المشتركة قد تجذّر بما فيه الكفاية ضمن قاعدة وجدانية وهو الأمر الذي لا بدّ منه من أجل منح المواطنين الحافز أو التحفيز العاطفي لحملهم على الإقبال وتقديم الأفكار التي يرتأونها حول المجتمع السياسي المشترك. (ماركل، 2000). أما وجهة نظري فهي أن فكرة «الحد الأدنى من المدنية» والمواطنة الاقتصادية السياسية المشتركة، كما يراها س. وايت إنما تحتاج إلى أن تتجذّر داخل المجتمع المحلي القائم على الجانب التاريخي، أما فكرة الأمة فلها دور لا بدّ من أن تضطلع فيه، رغم أنه يحتل المركز الثاني لمصلحة مبدأ المعاملة بالمثل والمواطنة.

إن الإيديولوجيا الجديدة التي تتعارض مع إيديولوجيات الخصخصة، سواء الحرفي أو المجازي، لم تعد مجرد أمر ممكن فحسب، ولكنها باتت ضرورية للغاية في ظل ظروف السياسة المعاصرة، في إطار هذا المجتمع الذي يفترض أن يكون ما بعد الإيديولوجيا . وانطلاقًا من العبارة التي يطلقها غرامشي (والتي يأخذها أصلاً عن رينان) القائمة على «الإصلاح الأخلاقي والفكري» الذي يتطلب وضع إيديولوجيا جديدة عن السياسة ومن ثم العمل على تطويرها. كان غرامشي يرى أنّ بإمكان الماركسية توليف كل ما هو فاضل وتقدمي في تقاليد الفكر السابق، ومن ثم القفز فوقه، كما يتضح لنا من خلال تصريحاته المذكورة أعلاه حول الجمع ما بين روبسبير وكانط. وفي ظروف السياسة المعاصرة، من غير الواضح بعد ما إذا كانت الماركسية الكلاسيكية لا تزال قادرة على أداء هذا الدور. وإنني لأتصور تشكيل إيديولوجيا مضادة جديدة من شأنها الجمع ما بين العناصر التالية، المأخوذة أصلاً عن غرامشي، إنما مع ملاحظة الحاجة إلى تكييفها وتعديلها لتتلاءم مع الظروف الحديثة. ولا بدّ من الإشارة إلى ربط الأفكار القائمة حول الحقوق السياسية المشتركة، وهو ما يُعتبر قدوة المواطنة السياسية، مع التطلع صوب المؤسسات الاقتصادية التي تقلل، كما يصوغها وايت، من «مختلف الشرور التي تحدد حالة البروليتاريا» (وايت 2002، ص. 90). ومع ذلك، أود أن أضيف إلى حجة وايت شرطين إضافيين أكثر عمقًا: الأول هو أن الجوهر الفلسفي لهذه الإيديولوجيا المضادة إنما يقوم على مفهوم تطوير الذات. ومن الناحية الفلسفية، شكّل هذا الرأي الأساس الذي قامت عليه كل من الليبرالية والماركسية، ولا بدّ له من احترام معيار الإيديولوجيا التي تتطلع قدمًا والتي من شأنها أن تجتذب الحماسة الشعبية. أما الشرط الثاني، فلا بدّ للإيديولوجيا المضادة من أن تمتلك الصدى العاطفي اللازم إذا ما أرادت التأثير في الجماهير

التي لا غنى عنها في ظل ظروف السياسة الحديثة، التي يرى غرامشي بأنها تنشأ من البعد الوطني-الشعبي ولو جزئيًا على الأقل، ولكنها قد تشكّل القاعدة الأضعف في الأوقات التي جرى فيها الحد من التضامن والوحدة داخل الأمة لمصلحة المجتمع الذي يتسم أكثر بتعدد الثقافات وعدم التجانس. في حين أننا لا نرغب في التقليل من شأن هذا العنصر، في شكله المدني، فإنني أرى أنّ قوة القدوة التي تقدّمها المواطنة المشتركة هي التي يمكن لها أن توفر العنصر العاطفي اللازم لقيام الإيديولوجيا المضادة الفاعلة.

ومما لا شكّ فيه هو أن حركة معارضة الليبرالية تتطلب وجود إيديولوجيا مختلفة عن الإيديولوجيات التقليدية التي كانت سائدة في الماضي. على أنه سبق لي أن رسمت آنفًا بعض ملامح هذه الإيديولوجيا المضادة، كما افترضت أنها متجذرة داخل أفكار المواطنةإن الاقتصادية أو السياسية. وتبقى المهمة الأخيرة، وهي الإشارة إلى الكيفية التي من خلالها، على حد سواء، ترتبط مع سلسلة الإيديولوجيات الرئيسية التي سادت في الماضي أو تميّزت عنها.

دعونا نرجع إلى غرامشي قليلاً، إذ إنّ فكرته تقول إنّ الماركسية، أو «فلسفة التطبيق العملي»، يمكن لها أن توفر المعارضة الفاعلة لتتفوق بذلك على الليبرالية. فلقد كانت، كما الليبرالية، إيديولوجيا حداثوية أو تقدمية، خرجت من رحم الحضارة الحديثة، إلا أنها قادرة على أن تتجاوز الليبرالية، المتمثلة في كروتشي، من حيث إنها قادرة على جذب طبقات أوسع من السكان، وبالتالي فإنها تشكّل الإصلاح مقارنة مع «عصر النهضة» الذي تمثله الليبرالية المعاصرة. كيف يجري تطبيق هذه الأفكار في يومنا الحالي؟ لقد ناقشنا هنا مسألة أن الطيفالإيدييولوجي للسياسة المعاصرة يتسم بالمحدودية، وبأن الليبرالية الديمقراطية المعاصرة تحتاج إلى إعادة إحياء عن طريق توسعة هذا الطيف. وعلاوةً على ذلك، لا يمكن تحقق هذه التوسعة للطيف إلا عن طريق صوغ الإيديولوجيا المضادة الجديدة، القائمة على المساواة والتقدمية، والتي بدورها تحث على قيام مجتمع المواطنة الديمقراطي. ومن شأن هذه الإيديولوجيا المضادة أن تتعارض مع إيديولوجيا الليبرالية المــُشعبنة الهشة التي تسود في «الليبرالية الديمقراطية الفعلية الموجودة».

ما هي علاقة هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة مع التقاليد الإيديولوجية في العصر الحديث؟ يبدو جليًا أنه بالإستناد إلى المعايير التي سبق لي أن أرسيتها لهذه الإيديولوجيا، على أنها إيديولوجيا اليسار، إذ إنها تأخذ القيم الكلاسيكية التي يقوم عليها اليسار على محمل الجد، على سبيل المساواة والتضامن والمعاملة بالمثل، فضلاً عن الرغبة في كبح نطاق علاقات السوق السلعية أو تقييدها.

لم لا نسميها بالتالي الاشتراكية، حتى الماركسية؟ كما أود أن ألحِق هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة بمخيم الاشتراكية أو بسلسلتها الإيديولوجية، ولكن مع اتباع المواصفات التالية؛ لا بدّ من القول إنّ الإيديولوجيا المضادة الجديدة هذه إنما هي انتقائية: فهي تعتمد على عدد من التقاليد الإيديولوجية المختلفة، من أجل تشكيل التوليفة الجديدة التي بدورها تمنحها الهوية المميزة من تلقاء نفسها. لقد سبق لنا أن أوضحنا الصلات التي تربطها بالاشتراكية بشكل عام. وكذلك الأمر مع الماركسية، حيث العلاقة الوثيقة التي تتمثل من خلال: أهمية الأبعاد الاقتصادية للمواطنة، والرغبة في إبعاد العلاقات السياسية المهمة عن فلك إنتاج السلع وفي الحد من عدم مساواة قوة الطبقة، وفي إرساء المجتمع الأكثر انسجامًا وترابطًا. ولكن في حين ترى الماركسية الكلاسيكية أنّ هذه الأهداف قد تحققت من خلال الحركة الثورية القائمة على الطبقة، فإن الإيديولوجيا المضادة الجديدة هذه تنظر إلى تحقيق أهدافها بمنظور أقل قطعية أو تقيدًا بالطبقة.

ما سبق لي أن حددت معالمه على اعتبار أنّ الإيديولوجيا المضادة هي تلك التي تسعى إلى تحقيق ذاتها من خلال مجموعة مرنة من العوامل، على أنه من غير الممكن تحقيق رؤية هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة من خلال حركة سياسة الطبقة، على الأقل ليس بالمعنى الدقيق للكلمة، ومن باب أولى، تسعى هذه الإيديولوجيا إلى تطبيق نفسها عمليًا عن طريق طرف سياسي واحد أو أكثر ممن ينشطون في مجال الانتخابات وكذلك عن طريق شبكة من الجمعيات التعاونية النشطة في مجال المجتمع المدني. ربما تكون الفكرة مبهمة، وهذا بديهي، لأن هذه المشكلة تثير المشاكل المحددة التي تنجم عن الاستراتيجيا والعملية السياسية، مما يختلف من مكان إلى آخر. تتميز الماركسية في شكلها الكلاسيكي من خلال تركيزها في حركة الثورة البروليتارية، وما يرافقها من استراتيجيا التقدم السياسي، وهو الأمر الذي ساعد هذه الأحزاب الاشتراكية الجماهرية على التقدم نحو النصر، وتشكيل الأغلبية للسياسات الاشتراكية. ولا شكّ بأن هذه هي الاستراتيجيا الانتخابية التي سادت الساحة الدولية في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى.

مع العلم أن الانتقادات الفوضوية للماركسية كانت قد أكدت على ضعفها في مسألة السلطة السياسية، حيث نجد بأن النقد الذي وجهه باكونين للممارسة السياسية التي تبناها ماركس يشير إلى أنه ما إن يرتقي ممثلو البروليتاريا إلى «المناصب الحكومية الرفيعة»، حتى ينظروا بتعالٍ إلى رفاقهم السابقين. ويضيف باكونين أنّ الذين ينكرون هذا الواقع «لا يعرفون شيئًا من الطبيعة البشرية» (باكونين، 1973، ص. 269). أعتقد أن المضمون واضح، وهو أنه يتوجب على الإيديولوجيا المضادة الجديدة أن تتعلم شيئًا هي الأخرى من النقد الفوضوي، في ما يتعلق بإمكانية سوء استغلال السلطة،

والحاجة إلى المشاركة الواسعة من الناس في مجالات تتجاوز المجالات التقليدية للسياسة الحزبية.

على أنه من الممكن تعميم هذه النقطة على نطاق أوسع، فلقد سبق لي أن رسمت معالم هذه الإيديولوجيا المضادة على اعتبار أنها فكر اليسار، حيث إن تقاسمت قيمها، إلا أنها تبرهن وعياً حيال الجمود والتشوهات المفرطة التي كانت قد رافقت إيديولوجيات اليسار في المحاولات السابقة التي كانت قد انخرطت بها لتحقيق ذاتها عمليًا. أما هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة فتتسم بأنها انتقائية، إذ تعتمد على نقاط القوة التي تتحلى بها الإيديولوجيات التقليدية للشريعة الغربية، في حين تتجنب نقاط الضعف التي حددتها التجربة التاريخية. على أنه ورد في وقت سابق أنه لا بدّ لهذه الإيديولوجيا الجديدة من أن تتجنب خطرين متعارضين، أحدهما عدم امتلاك الرؤية الواضحة، والآخر امتلاك الرؤية المتزمتة والمحصورة في إطار العقيدة، التي تُفرض على حركة السياسة الحقيقية. أما نقطتي في هذا المجال فهي إذا ما رغبنا في تجنب ذاك الخطر الثاني لا بدّ من أن يعتمد الشكل الجديد للسياسة الإيديولوجية على مجموعة متنوعة من الإيديولوجيات بطريقة انتقائية حتى يصبح بإمكاننا الحديث فعلاً عن عملية التعلم السياسي. وهذا ينطوي إذًا على بناء إيديولوجيا جديدة قادرة على توليف التقاليد الإيديولوجية المختلفة بطريقة تقدمية.

إشارةً إلى ضرورة أن تتحلى هذه الإيديولوجيا المضادة الجديدة بالشمول والفاعلية لجهة تعبئة الناس للانخراط في العمل السياسي، كما سبقت لنا الإشارة، إلى أن هذا ما يمثّله جوهر الإيديولوجيات السياسية. لذا يجب عليها أن تعتمد على عناصر مستقاة في الإيديولوجيات المختلفة التي تشجع بدورها على هذا الاندماج على أساس ديمقراطي، دون أن تنسى الإشارة إلى التشوهات التي طبعت أنماط السياسة الإيديولوجية السابقة. وعلى ما يبدو فإنه انطلاقًا من هنا غالبًا ما يُنظَر إلى النسوية وحماية البيئة، باعتبارهما إيديولوجيتين جديدتين، تضطلعان بدورٍ لا بدّ من لعبه؛ ليس إيديولوجيا مكتملة النضوج في حد ذاتها، إنما باعتبارهما حركتين تصحيحيتين تستهدفان التزمت والجوانب العمياء التي تطبع السياسة الإيديولوجية الماضية. على أن النسوية استطاعت الإشارة بمختلف أشكالها إلى التحيز الذكوري والافتراضات الجنسانية لدى إيديولوجيات كل من اليسار واليمين. وعلى نحوٍ مماثل، استطاعت حماية البيئة، في إطار نوع آخر من الحركة التصحيحية، أن ترفع النقاب عن بعض الافتراضات المتمحورة حول الإنسان التي تطبع الاشتراكية والإيديولوجيات الأخرى كذلك بصورة مبالغة. وبالتالي فقد استطاعت توسعة نطاق التفكير الإيديولوجي لكي تستجلب إلى الأذهان العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، وهو الجانب الذي تهمله إيديولوجيات التقليد التنويري.

وانطلاقًا من هنا أختتم بهذا الملخّص الذي يتطرأ إلى الجوانب التي يتضمنها العمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا . لقد استطاعت ورقة البحث هذه أن تحاجج بأن هذا الأمر إنما يحتاج إلى ثلاثة عناصر أساسية:

أولا، الإصرار على أن ما يبدو أنه عصر ما بعد الإيديولوجيا ليس بشيء من هذا التوصيف، حيث تنطبع الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة بالصفة الإيديولوجية إلى أبعد الحدود، حيث تهيمن عليها إيديولوجيا الليبرالية المــُـشعبَنة، التي بدورها تقدم نفسها على أنها غير إيديولوجية. إنما على أرض الواقع هذا ما تعمد إليه جميع الإيديولوجيات الناجحة، أي تقديم نفسها باعتبارها «الحس العام» الذي يطبع كل افتراضات الحياة اليومية. إن الليبرالية في شكلها السائد المعاصر إنما ترفع من شأن أفكار الفرق وتُـثمّن الحيز الشخصي الذي يظل حيزًا خاصًا تهيمن عليه أفكار التراكمات الشخصية. وهذا ما يمثل إفقارًا للحياة السياسية وتقييداً للبدائل المعروضة في الساحة الإيديولوجية.

ثانيا، ماذا تستخلص مما سبق لنطبّقه على عالم السياسة الحقيقي؟ لقد جادلت بأن المطلوب هو قيام الإيديولوجيا المضادة الجديدة التي من شأنها أن تستجيب لاثنين من الوظائف الرئيسية، حتى إنها تطعن بهيمنة الليبرالية المــُـشعبَنة. وعلى نطاق أوسع، تبقى قادرة على تنشيط المجال الفكري وتوسيع نطاق وجهات النظر السياسية الموجودة أصلاً في الحياة السياسية، وهو الأمر الذي من شأنه إضافة أبعاد جديدة إلى المجال الإيديولوجي الضيق أصلاً والذي يطبع السياسة المعاصرة، وبالتالي فإنه سيؤدي إلى المزيد من الإثارة في السياسة داخل فلك العالم الحقيقي. ولكي لا يذهب الكلام سدىً، لا بدّ للإيديولوجيا المضادة الجديدة من أن تلبي بعض المعايير المعينة، والمستمدة أصلاً من نتاج غرامشي: لا بدّ لها من تعبئة جمهور واسع من المناصرين، وألا تتخلى عن العنصر العاطفي، وأن ترسم لنفسها التوجه الذي يتطلّع إلى الأمام. علمًا بأنني اقترحت بصورة موجزة بعض القواعد التي يمكن لمثل هذه الإيديولوجيا المضادة الفاعلة الإستناد إليها، حيث تشكّل أفكار المواطنة والاقتصادية والسياسية العناصر المركزية فيها.

ثالثا، وأخيرًا، لا بدّ للعمل مع الإيديولوجيا في عصر ما بعد الإيديولوجيا، أو المتعارف عليه على هذا النحو، من أن ينطوي على محاولة تجنب المخاطر التي تطرحها أيّ إيديولوجيا لا تمتلك لنفسها الرؤية الواضحة، أو رؤية القيد الصارم الذي يقيّد السياسة الإيديولوجية العقائدية الضيّقة. لذلك، لا بدّ للإيديولوجيا المضادة الجديدة من أن تتسّم بالانتقائية، بل ويجب أن تروّج لهذا الواقع،

معتمدةً في ذلك على مجموعة من التقاليد الإيديولوجية من أجل تلبية المعايير الإيديولوجية الفاعلة التي تتناسب وعصرنا. إن مستقبل السياسة الليبرالية الديمقراطية يعتمد على التجديد الإيديولوجي، وهو ما لن يتحقق إلا عن طريق أشكال جديدة تلبسها السياسة الإيديولوجية، على أن ورقة البحث هذه قد أظهرت كيفية البدء في هذا التشكيل.

لائحة المراجع:

أوغي، أ. (2001)، Nationalism, Devolution and the challenge to the United Kingdom State، الوطنية والأيلولة والتحدي في دولة المملكة المتحدة، (لندن: بلوتو برس)

باكونين، م. (1973)، Selected Writings كتابات مختارة، تحرير أ. لينينغ (لندن: جوناثان كايب)

بونام، ز. (1999)، In Search of Politics بحثًا عن السياسة (كامبردج: بوليتي برس)

كونستانت، ب. (1988)، Political Writings كتابات سياسية، ترجمها وحررها ب. فونتانا، كامبردج: منشورات جامعة كامبردج

فونتانا، ب. (1993) Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli السيطرة والسلطة، حول العلاقة بين غرامشي ومكيافيلي، مينيابوليس ولندن: منشورات جامعة مينيسوتا

فريدين، م. (1998) Is nationalism a distinct ideology؟' «هل الوطنية إيديولوجيا خاصة؟» بوليتيكل ستاديز المجلد 46، الرقم 4 ص. ص. 748 – 765

فريدمان، م. ور. (1980) Free to Choose: a personal statement حرية الإختيار: الخطاب الفردي (لندن: سيكير آند واربيرغ)

غوس، ج. ف. (2000) 'Liberalism at the end of the century' «الليبرالية مع نهاية القرن»، جورنال أو بوليتيكال إيديولوجيز، المجلد 5، رقم 2 ص. ص. 179 – 199

غيلنير، إ. (1995) 'A case of the Liberal's new clothes' «مثال على لبوس الليبرالية الجديد»، الغارديان، 4 تشرين الأول 1995. مقال

غيدنز، أ. (1994) Beyond Left and Right: the future of radical politics ما بعد اليسار واليمين: مستقبل السياسة الأصولية، كامبريدج: بوليتي برس

غورز، أ. (1994) Capitalism, Socialism, Ecology الرأسمالية والاشتراكية والبيئة (لندن: فيرسو)

غرامشي، أ. (2001) Quaderni del carcere كراسات السجن، تحرير ف. جيراتان، أربعة مجلدات (تورينو: إيناودي)

غرامشي، أ. (1971) Selections from the Prison Notebooks مختارات من كراسات السجن، تحرير وترجمة ك. هواري وج. نويل سميث (لندن: لورانس آند ويشارت)

كومار، ك. (2003) The Making of English National Identity قيام الهوية الوطنية البريطانية (منشورات جامعة كامبردج)

ليبس، س. (2001) Market-Driven Politics. Neoliberal Democracy and the Public Interest السياسة المتأثرة بالسوق، الديمقراطية النيو لبيرالية والمصالح العامة (لندن، فيرسو)

ماركال، ب. (2000) '"Making Affect Safe for Democracy. On "Constitutional Patriotism "جعل العاطفة آمنة على الديمقراطسة. حول "القومية الدستورية"" بوليتيكال ثيوري، المجلد 28، رقم 1، شباط 2000، ص. ص. 38 – 63

ماركس، ك. (1973) The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte ثورة 18 برومير بقيادة لويس بونابرت، ورد في ك. ماركس، Surveys from Exile دراسات في المنفى، تحرير د. فيرنباخ (هارموندسوارث: بانغوان)

راولز، ج. (1993) Political Liberalism الليبرالية السياسية (نيويورك: مطبوعات جامعة كولوكبيا)

رورتي، ر. (1995)، 'Movements and Campaigns' "الحركات والحملات"، ديسانت، شتاء 1995، ص. ص. 55 – 60

توكفيل، أ. دو (1968) Democracy in America الديمقراطية في أميركا، تحرير ج. ب. ماير وماكس ليرنير (لندن: ذا فونتانا لايبريري)

وايت، س. (2002) The Civic Minimum: an essay on the rights and obligations of economic citizenship الحد الأدنى من المدنية: بحث حول حقوق وواجبات المواطنة الإقتصادية (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد)

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق للمنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتجري أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

ثقافة الغرب في ميزان النقد المعرفي

الشيخ مصباح اليزدي..نموذجاً

محمد عبد المهدي سلمان الحلو

ثقافة الغرب في ميزان النقد المعرفي

الشيخ مصباح اليزدي..نموذجاً

محمد عبد المهدي سلمان الحلو[*]

لا يبدو الوقوف على المنجز الفلسفي والثقافي للفيلسوف الإسلامي الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي بالأمر الهيِّن. ويمكن أن يُردَّ ذلك إلى سببين: الاول يعود إلى أنَ الشخصية موضوع البحث ذات غزارة انتاجية في حقول معرفية واسعة تتراوح موضوعاتها بين الفلسفة وعلم الكلام والفقه وعلم أصول الفقه.. والثاني يعود إلى أن مقاربة شخصية فلسفية ودينية رفيعة كالشيخ اليزدي تحتاج إلى منفسح من النقاش والشرح لا يسعه هذا البحث. ذلك لأن القضايا والمعارف التي تناولها في خلال مسيرته التفكيرية كثيرة ومتنوعة ومعقدة. وهو الأمر الذي حدا بالكاتب أن يركِّز في واحدة من مناطق تفكير الفيلسوف اليزدي وهي نقد الفلسفة الثقافية للغرب الحديث..

المحرر

يعدُّ مفهوم الثقافة من المفاهيم التي اتسع البحث فيها، حتى أصبحت ذات محور خاصّ في العلوم الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي والعلوم الإنسانية الأخرى. فمفهوم (ثقافة) مفهوم له عمق تاريخيّ متطوِّر، وهذا التطوُّر مرتبط بالمجال الاجتماعيّ والسياسيّ ولهذا تعدّدت تعريفات الثقافة: (إنّ صراعات التعريف هي في الواقع صراعات اجتماعية، إذ إنّ المعنى يتأتّى من رهانات اجتماعية أساسية)[1].

---

* ـ باحث وأستاذ في كلية التربية ـ جامعة الكوفة ـ العراق.

ـ اية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي من مواليد الجمهورية الإسلامية الايرانية، ولد عام 1935، درس وتتلمذ على بعض العلماء البارزين مثل الامام الخميني والشيخ بهجت ودرس الشفاء والحكمة المتعالية عند السيد محمد حسين الطباطبائي، يترأس مؤسسة الامام الخميني للتعليم والبحث العلمي في قم المقدسة، وهو عضو سابق عن محافظة خوزستان الايرانية وحاليا عن محافظة طهران في مجلس خبراء القيادة، له مجموعة من البحوث والمؤلفات في الفلسفة الإسلامية والمقارنة والالهيات والاخلاق والعقيدة الاسلامية.

http://mesbahyazali.org/arabic/ http:mesbahyazdi.ir/ar.

[1]- 1. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة : منير السعيدان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، 2007، ص 11.ـ

ومع ان كلمة ثقافة في بدء استخدامها لاتينيّ يعني فِلاحة الارض، لكنّ المفهوم شهد تطوراً وانتقالاً من الفلاحة إلى استخدامات متنوعة : ثقافة الفنون، ثقافة الآداب، ثقافة العلوم [1]، وكان من التعدد أن جمع له المتخصّصون سبعاً وعشرين صفحة تتحدث عن تعريف الثقافة [2]، وحاول تايلور أن يضع لها تعريفاً جامعاً مانعاً وُصِفَ بأنه أقدم تعريف وأشدّها رسوخاً، فعرفها بأنها: (تلك الوحدة الكلية المعقّدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفنّ والأخلاق والقانون والعادات، إضافة إلى أيّ قدرات وعادات اخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع)[3] ومن الغريب وصف تايلور للثقافة بهذا المفهوم بأنّ الإنسان لا يتمكّن من امتلاكها[4].

ومن مفهوم الثقافة ننطلق مع المفكر الإسلامي المعاصر (مصباح اليزدي) الذي جعل من الصراع الغربي ـ الجمهورية الإسلامية (الشرق الاسلامي) صراعاً ثقافياً يدور حول مسالة العقيدة والقيم الإسلامية ومحاولة تدميرها، التي جاء بها الاسلام واكدتها الثورة الإسلامية في ايران، فكانت بذلك هذه الثورة امتداداً لثورات الانبياءعليهم السلام، وسياسة الغرب محاولة للقضاء على الحركة الثقافية في الجمهورية الإسلامية [5].

تعدد تعاريف الثقافة

يرى مصباح اليزدي أنّ الثقافة مصطلح متعدِّد التعريفات، وأنّ تعريفاتها تربو على خمسمئة تعريف، وإن كان لا بدّ من تعريفها فهي مجموعة من الأصول التي تُميّز سلوك الإنسان عن سلوك الحيوان، فتحديد مصطلح الثقافة من خلال أركانها، فالثقافة لها ركنان أساسيان الاول: العقيدة (الرؤية الكونية) التي تعتمد على معرفة الأمور الموجودة أي ما ينبغي معرفته، والثاني: القيم (المثل العليا) ما ينبغي أن يوجد وما يجب على الإنسان أن يفعله[6].

فهذان هما الأساسان لكل ثقافة، وبهما أيضا تمتاز ثقافة على أخرى، وهو لا يعترض أن يكون من الثقافة الآداب العرفية، أو الكتابة أو اللغة، لأنها أمور إن تغيرت لا يتغيّر (جوهر ثقافة الإنسان) فالإنسان المسلم الذي يتكلم اللغة العربية، إذا سافر إلى بلد ما وتكلّم اللغة الانكليزية، فتغيير اللغة

[1]- المصدر السابق، ص 18.

[2]- كليفورد غيرتز، تاويل الثقافات، ترجمة : محد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص 81.

[3]- المصدر السابق، ص 8.

[4]- المصدر السابق، ص 8.

[5]- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، اصول المعارف الإنسانية، ترجمة : مركز نون للتاليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت –لبنان، الطبعة الاولى، 2001، ص 9.

[6]-المصدر السابق، ص 11. وينظر ايضا : الغزو الثقافي، مؤسسة ام القرى، قم – ايران، الطبعة الاولى، 2005، ص 73.

لا يغير ثقافته بجوهرها كما أنها لا تغير جوهر الإنسان بالذات، والحال كذلك في الكتابة باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي، فما يغيرّ (جوهر الثقافة) هو العقيدة (الرؤية الكونية) والقيم (المثل العليا)، ليصل مصباح بعد ذلك إلى رؤية واضحة وحاسمة ومهمة، وهي أنّ تغيير عقائد الشخص هو ما يغير الرؤية الكونية والقيم وتحويل ثقافته من الايمانية إلى الإلحادية، فالثقافة بهذين الركنين ترتكز على أسس ثلاثة:

رؤية كونية: معارف واعتقادات.

قيم وميول: مثل عليا.

تصرفات وأفعال: سلوكيات[1].

وهذه المرتكزات والاسس تُركّز في مكانة الإنسان في الكون ومعرفته بأمور ثلاثة: محله من هذا الكون، أين هو؟ من أين جاء؟ إلى أين يذهب؟ وعندما يفكر الإنسان ويدرك هذه الأمور الثلاثة، يكّون حدّاً فاصلاً بينه وبين الحيوانية بالوصف القرآني، لأن مصباح يرى أن معنى التفكير القرآني يختلف عن معنى التفكير العادي.

وبذلك يقسم مصباح الثقافة إلى قسمين: ثقافة إلهية ومن ضمنها الثقافة الإسلامية، مع ما مضى عليها من التطورات، وثقافة إلحادية معتبراً الثقافة الغربية من هذا الفرع بدءاً بعصرِ التجدّد والنهضة وما بعد التجدّد او ما بعد الحداثة. والفرق بين الثقافتين مجموعة امور:

الكون: النظرة الإلهية إلى الكون تختلف عنها في الثقافة الغربية فهي تعتمد على أمر تعلقي، بمعنى أنها ثقافة لا تقوم على امر مستقل وإنما على أمر قائم بالغير، واستدلّ الشيخ مصباح بما ورد في القرآن الكريم: ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّـهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الحج /64)، في حين أن الثقافة الغربية لا تنظر إلى الكون إلا بنظرة طبيعة مادية.

الإنسان: تنظر الثقافة الإنسانية إلى الإنسان باعتباره ذا بُعد روحيّ، يبقى من خلالها الإنسان إنساناً وإن انفصلت عنه الروح بعد الموت، مُشكِلة هذه الروح هوية وشخصية الإنسان المحفوظة في دنياه وآخرته، وهي أيضا ما تحفظ وحدته كانسان في العوالم المختلفة التي يمرّ بها تكّونه حتّى موته وبعد البعث والنشور، لكنّ الثقافة الإلحادية تنكر وجود هذه الروح وتعتقد بموتها بعد موت البدن ولا علاقة لبقائها مع هذه العوامل المختلفة.

القيم: الاختلاف في زاوية النظر إلى المسائل القيمية (المسائل العملية) قيم، أخلاق، قانون،

[1]- اصول المعارف، مصدر سابق، ص 11.

باعتبارها أموراً اعتبارية أم أصلية، وهل هي تابعة إلى ذوق الإنسان أم أحكام وجدانية، وهنا تختلف النظرة بين الثقافتين.

الدين: من المسائل التي تشكل فرقا بين الحضارتين أو الثقافتين، بين من يجعل الدين أساساً في الحياة كالثقافة الإلهية، وبين من يفصل بين الدين والحياة كالحضارة الغربية [1].

وهذا لا يعني أن مصباح يتّجه اتجاهاً سلبياً من التقدم الغربي، فهو يحاول أن يفصل بين الثقافة والتكنولوجيا، ولا يرفض التقدم الحديث أو الإجراءات لأيّ عملية تحديثية في الثرات والآداب القديمة ولا ينكر التقدم التكنولوجيّ الذي حصل في الثقافة الغربية وما وصلت إليه في الجانبين الاقتصاديّ والعلميّ، فهو تقدم لا ينكر، لكنه لا يُعدّ هذا التقدم (ثقافة)، وكما سبق لأنّ الثقافة عنده الرؤية الكونية مع ما تشتمل عليه من القيم، وخسارة هذين الامرين، يعني خسارة الإيمان والقيم السامية وهذا ما يسعى الغرب جاهداً لهدمه وتخريبه[2].

إن الاهتمام بمفهوم الثقافة بوصفه مفهوماً واسعاً، ينتقل من خلاله مصباح من الهوية إلى الغزو الثقافي، فلكل أمة ثقافتها الخاصّة والمميزة التي تميّزها عن غيرها، وتُكوِّن سببا وملامح بارزة في هويّتها، فالشرقيون تُبنى ثقافتهم بشكل واضح بالمعارف الإلهية والمباحث العرفانية: ((وهذا المعنى ـ يصنّفنا به ما يصفنا به الغربيون كأحد الملامح البارزة لهويتنا ـ ولو أننا لا يمكننا أن نحسن الظنّ كثيرا بكلامهم ـ))[3]، فما يمُيز الثقافة والحضارة الشرقية ويحدد لها هويتها هي المعنوية الإنسانية والاخلاق والعاطفة التي تنبى كأساس على فلسفة الاسلام ونظرياته في ما بعد الطبيعة، في حين ان الغرب لا يعرف الا بالتقدم التكنولوجي وحده، وهو تقدم خال من العناصر المتقدمة ما أثار الامتياز الشرقي مواجهة الغرب بأقسى مواجهة، والعلائقية بين الهوية ومحوها وبين الغزو الثقافي هو ما يسعى الغرب اليه، لقطع الصلة بين الهوية والدين عند الإنسان الشرقي من خلال القضاء على الفكر والرؤية التوحيدية في كل العالم.

ومع أنه يعترف بضبابية مفهوم الثقافة وتعقيده، في الوقت نفسه يحدّد تعريفاً واضحاً ومميزاً للغزو الثقافي: (فهو عبارة عن مجموعة الأصول الفكرية القيمية التي تؤثر في السلوك الإرادي والاجتماعي للإنسان) [4].

وكنتيجة للغزو الثقافي الغربي، يميز مصباح بين نوعين من الثقافة الاسلامية، الثقافة الإسلامية

[1]- اصول المعارف، مصدر سابق، ص 163-164.
[2]- المصدر السابق، ص 170، وينظر الغزو الثقافي، ص 13.
[3]- الغزو الثقافي، ص 9.
[4]- المصدر السابق، ص 11-12.

المنسجمة، وهي ثقافة تتحدّد من خلالها القيم مع تنسيق وانسجام سلوكي، وثقافة إسلامية لا تراعي هذا الانسجام بين القيم الإسلامية والسلوك ويصفها بأنها ثقافة لقيطة وملوثة ولا تتلاءم مع الإسلام بشيء[1].

ويحدّد مصباح مجموعة من العوامل التي تتفاوت في الأهمية من جرّاء الوقوف ضدّ الثقافة الغربية، فهو لا يكتفي بوصفها بأنها ثقافة تافهة وملوثة، وليس سبب الوصف المتقدم هو كوننا شرقيين وهم غربيون، بل من الاسباب وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التقابل، الفرق الأصلي بين الثقافة الإلهية والثقافة الملحدة، وهي مسالةُ المادية التي يتمتع بها الجانب الغربي، فلم تكن المخالفة للاختلاف بين الآداب والتاريخ والجغرافية، لكنّ السبب ما تحمله الثقافة المادية من آثار وأبعاد مفسدة تؤدي إلى الانحطاط والسقوط الأخلاقي [2].

والغرب يريد ويجهد بمحاولة لتغيير واضح لمحددّات الثقافة الإسلامية (المعارف والمعتقدات، القيم والميول، التصرّفات والاحوال) بما يعني محاولة تغيير رؤية الأفراد إلى الله والعالم والإنسان، والخلط او تغيير القيم الصالحة وعدم التمييز بين ما هو صالح وما هو رديء، فالغزو يعمل جاهداً لتغيير هذه القيم، وتعتمد تصرفات الأفراد وأفعالهم بصورة مباشرة على هذه القيم والميول بما يؤدي إلى انحرافها [3].

وهنا يعتبر مصباح المعنى السلبي للغزو، ويقابله بمعنى آخر إيجابيّ، يصفه بصفة وطابع إلهيين، يمكن وصفه بـ (الاصلاح) ويشبهه بمشاريع الانبياء لتبديل القيم والسلوك المنحرف الشائع في مجتمع ما، وهذا غزو ـ عمل ـ مقبول وممدوح،: (ونحن نستقبل هذا الهجوم الثقافي الذي يؤدي إلى إصلاح الأخطاء والانحرافات والمفاسد في مجتمعنا) [4] وهذا النوع يواجه بالشكر والامتنان، عكس الاتجاه السلبي الذي يسعى إلى تغيير عكس المطلوب، فيقلب القيم إلى ضدها، ويغير الاعتقادات الصالحة إلى فاسدة، ويزرع بين الناس الترديد والتشكيك وعدم الاعتقاد، مشفوعة بحالة من التفاهات والاعتقادات التافهة الكاذبة، وهذا التمييز يرجع إلى الأصلين الأساسين اللذين بموجبهما تختلف هاتان الثقافتان والأعمال المرتبطة بهما من أعمال أهدافها الأساسية أهداف حيوانية مادية، مع عدم الاعتراض على الإشباع الغريزيّ الماديّ (الاكل، الشرب، الجنس)، لكنّه ينقد الجهود الكثيرة من أبحاث علمية وتحقيقات يكون أساسها الغرائز المادية ذاتها، حتى تكون الأسس التي تحلّ بها المشاكلُ الاجتماعية هي الاسس الغريزية ايضا [5].

[1]- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 15.
[2]- المصدر السابق، ص 21.
[3]- المصدر السابق، ص 75.
[4]- المصدر السابق، ص 77.
[5]- الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 78.

وإنّ من الأهداف الاساسية للغزو الثقافي أيضا وسلب عقائد الأمم، الهدف الاقتصادي ودوافعه المادّية، لكنّ الثقافة الإلهية (ثقافة الأنبياء والمصلحين) تعتمد حين تبديل وتغيير ثقافة الناس تصحيح الاعتقاد والالتزام بالقيم العليا [1].

الرؤية الكونية

يمتاز العالم الاسلامي الشرقي بثقافته الأصيلة والعريقة، وإنَّ دبيب الضعف فيها عرضها إلى هجمات شرقية ـ ماركسية، وغربية اوربية ـ غزو ثقافي، ما أدّى إلى انقسام ذوي الحضارة إلى هذين المعسكرين، فضرورة الإيديولوجية ودراستها لغرض التحصين الفكريّ والعقائديّ للأمة الإسلامية ضد انقسام الإسلام الشرقي إلى مؤيد للشرق، ومؤيد للغرب، والى تائه ضائع بين ذينك الطرفين، من هنا جاء الاهتمام واضحاً بالرؤية الكونية ـ أحد ركني الثقافة ـ وهي في الوقت نفسه الإيديولوجية بالمعنى الخاصّ، التي تفترق عن المعنى العام بأنها تخلو من أفعال (الوجوب والمنع)، أي سلوكيات الإنسان المشكلة لمجموع أفكاره العملية المحددة لسلوكياته، وتحديد هذا السلوك لا يكون الا وفق نظام عقائدي ـ نظام فكري ـ يبلور الافكار العملية التي تحدد سلوك الإنسان، فالإيديولوجية بالمعنى الخاص: (النظرة الكلية التي تدور حول ما هو موجود)) والمعنى العامّ إضافة إلى ما سبق، تحدد سلوك الإنسان تجاه ما هو موجود وتتعلق بأعمال مباشرة ـ وجوب ومنع ـ [2]، وبهذا تتسم الحياة الإنسانية بالطابع الإنساني وفق رؤية كونية واقعية، ترافقها إيديولوجية سليمة، ويدخل ضمنها مضمون الحرية والاختيار الذي يصير الحياة الحيوانية ـ الغريزية وحدها ـ إلى حياة إنسانية باتباعها ايديولوجيتها المقررة: ((فلكي تكون لنا حياة إنسانية حقيقية يجب أن نفهم ما هي أعمالنا؟ ولأي شيء نحن عاملون؟ أو من الواجب أن نعمل هذا أو لا؟ وعندئذ نؤدي ذلك العمل الذي يجب أن نؤديه، وبالطريقة التي يجب أن نؤديه بها)[3].

ويرفض مصباح اليزدي أن تكون الرؤية الكونية متولدة من الإيديولوجية وحدها أو بالعكس، كما يرفض الإيديولوجيات ذات الرؤية الملفقة، التي تأخذ شيئاً من هذا المذهب وشيئا من ذاك المذهب من دون مراعاة للانسجام المنطقي الذاتي بينهما، فالثقافة التي تبنى على مقدمات ونتائج صحيحة، وذات استنتاج صحيح بعيد عن المغالطات هو ما يكون رؤية كونية منسجمة، ونظام فكري يتمتع بتلك الخاصية نفسها من الانسجام الداخلي والعملي وحسب، والقران يشير بوضوح إلى هذا التمازج بينهما ـ الرؤية الكونية والإيديولوجية ـ من خلال التفرقة التي تبينها الآيات

[1]- المصدر السابق، ص 81.
[2]- الإيديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص 10.
[3]- المصدر السابق، ص 11-12.

المحكمات بين الدواب والناس فتنعتهم مرة بالكفر وأخرى بالصم والبكم (إِنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِندَ اللَّـهِ الَّذينَ كَفَروا فَهُم لا يُؤمنونَ) (الانفال /55)، (وَلَقَد ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ كَثيرًا مِنَ الجِنِّ وَالإِنسِ لَهُم قُلوبٌ لا يَفقَهونَ بِها وَلَهُم أَعيُنٌ لا يُبصِرونَ بِها وَلَهُم آذانٌ لا يَسمَعونَ بِها أُولـئِكَ كَالأَنعامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولـئِكَ هُمُ الغافِلونَ) (الاعراف/179)، فالحقيقة الإنسانية تدعو الإنسان إلى أن يفكر بقواه المدركة ليظفر برؤية كونية صحيحة تكون أساسا لسلوك حرّ مختار وهذا هو الإنسان المؤمن المتمتع بقيمة إيجابية، والذي يقابله الإنسان المستضعف الذي لا قيمة له لوقوعه تحت ممانعة الطغاة، والجدير بالذكر أن مصباح يقسم الإنسان إلى مجموعة من الفئات:

الإنسان المؤمن ذو القيمة الايجابية.

الإنسان المستضعف الواقع تحت ضغط الطغاة.

الإنسان الغافل الذي يكف عن استخدام التفكير المستقل وقواه المدركة.

الإنسان الكافر ذو القيمة السلبية المتعصب الناكر للإيديولوجية الحقيقية

وللرؤية الكونية بهذا المعنى ثلاثة مباحث رئيسية :

معرفة الوجود: وهي ما تؤهله للحصول على رؤية عامة عن الكون والوجود والرابطة بين المادة والوجود والتساوي بينهما او عدمه.

معرفة الإنسان: وهو الإنسان المادي الروحي، الذي يملك روحاً تبقى بعد البدن في مرحلة ما بعد الموت، وما تشكله الروح من أهمية في الحياة الخالدة وهل الإنسان مع الروح تكون حياته خالدة ام محددة؟

معرفة السبيل: والسبيل هو الوحي الرابط للإنسان بين الدنيا والاخرة، بين التوحيد والمعاد، بوصفه ـ الوحي ـ حلقة وسطى بين الرؤية الكونية والإيديولوجية، ويقع ضمن هذه المباحث النبوة، لتكتمل الأصول العقائدية (التوحيد، النبوة، المعاد)، وما يتعلق بمبحث النبوة من مباحث الامامة لتكوين نظرية كاملة، هذا ما يحقق سعادة لا نهائية للإنسان في بحثها وإدراكها ـ من أين؟، وفي أين؟ وإلى أين؟

التقسيم المعرفي المتقدم يتضمن نقداً للغرب لتخليه عن بعض المباحث المتقدمة، التي تضمن حصول اليقين للإنسان، رافضا الراي السائد في الثقافة الغربية الذي يؤكد أن حصول اليقين إنما يكون من خلال المسائل العلمية ومباحثها، باعتبار أن هذه المسائل العلمية مسائل ذات نتائج احتمالية

وليست يقينية، مع ان اليقين هو المرتكز الاساسي كما تقدم للحضارة الشرقية الاسلامية[1]. ويتضح خطل الراي الغربي اكثر والنقد الموجه إلى الغرب من خلال تقسيم مصباح الرؤية الكونية إلى اربعة اقسام:

الاول: الرؤية الكونية العلمية : فبعد ان يذكر مجموعة من تعريفات العلم، باعتباره اعتقاداً يقيناً مقابل للشك، او مجموعة من المسائل التي لها موضوع مشترك وتدور حول موضوع واحد كعلم الطب، تقع الفلسفة تحت هذا التعريف، لكونها تدور حول موضوع احكام الوجود الكلية، ويعرف العلم ايضا بانه مجموعة المسائل المثبتة بالعلم التجريبي، ويكون بذلك في مقابل الفلسفة، معتمدا على الفرضيات والنظريات التي يحتاج في اثباتها إلى التجربة.

الثاني: الرؤية الكونية الفلسفية: ويعرف الفلسفة بتعريفين الأول، قديم ليشمل كل العلوم الحقيقية وتقسيماتها المعروفة في الفلسفة القديمة، والثاني الجديد، وهو ما تكون الفلسفة فيه بمقابل العلم، لتشمل ما بعد الطبيعة وهو المعروف بالإلهيات او الفلسفة الاولى في الفلسفة القديمة.

الثالث: الرؤية الكونية الدينية: ويقصد بالدين مجموعة العقائد والمسائل الاخلاقية والاحكام والقوانين الفردية والاجتماعية، والتي تمثل المسائل الموحى بها من السماء ومنزلة بواسطة (السبيل) على الانبياء، وهو ما يقصد به الرؤية الكونية الدينية المنتهية إلى الوحي الالهي.

الرابع : الرؤية الكونية العرفانية : وهي المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية، لا بواسطة العقل ولا بواسطة التجربة الحسية، حيث يرى العارف الوجود مظهرا لنور الله تبارك وتعالى [2].

وكما ينقد مصباح الرؤية العرفانية والرؤية الدينية، باعتبار ان الرؤية العرفانية رؤية شخصية محضة لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين، أو تقدّم تفسيراً للعالم يقوم على هذا الشهود، ومن جانب آخر فإنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة كاملة بالدين، وهذه المعرفة لا تكون إلاّ من خلال الأسس العقلية الفلسفية، أما الرؤية الدينية وإن تضمنت مسائل جاء بها الوحي والكتب السماوية، كالتوحيد ومسالة وجود الله تبارك وتعالى والنبوة وغيرها، إلا أن هذه المسائل لا يمكن الاعتماد عليها من دون تقديم برهان (فلسفيّ) لها، خصوصا أنه يشيد بدور القرآن الكريم الذي أشار إلى مجموعة كبيرة من آيات التعقّل والتفكّر العقليّ وبرهان المسائل المتقدّمة لكن: (ورود هذه البراهين في القران لا يسلبها حقيقتها الفلسفية، إذ لا يمكن أن توجد رؤية كونية دينية مستقلة عن الفلسفة)[3].

[1]- الإيديولوجية المقارنة، مصدر سابق، ص 15-17. ينظر ايضا، اصول المعارف الإنسانية، مصدر سابق، ص 161-167.

[2]- الإيديولوجية المقارنة، مصدر سابق. ص 19-22.

[3]- المصدر السابق، ص 24

ينقد مصباح الرؤية الكونية العلمية التي يقول بها الغرب، لكونها تعتمد على منهج تجريبي احتمالي ولا يمكن ان توصل إلى اليقين، خاصة اذا كان تعريف العلم بالمعنى الثالث، مجموعة الفرضيات والنظريات المعتمدة على التجربة، لان الرؤية الكونية تعتمد على الفسقة: (المواضيع الاساسية للرؤية الكونية هي امور فلسفية لا بد من اثباتها بالطريقة العقلية، ولا وجود اطلاقا لرؤية كونية مستقلة عن الفلسفة)[1].

القيم

الجانب الثاني من الجوانب الأساسية للثقافة التي بحثها مصباح هو جانب القيم، فهل القيم ثابتة خالدة فطرية عقلية؟ أم هي قيم متغيرة بتغير الظروف الزمكانية؟ وهنا يُسلِّط الضوء نقدياً على القيم الغربية التي يرى أنها لا تقوم على أسس ثابتة، وإنما على أسس متغيّرة بتغير الأقوام والأزمان، فشيء له قيمة في هذا اليوم، قد لا تكون له القيمة غداً، وهذه مسألة أساسية في التفكير القيمي، تتفرع عنها مجموعة كبيرة من المسائل منها أصول هذه القيم ومنبعها وتبرير الالتزام بها، وهل يمكن مخالفتها أم لا؟ وهل هذه المسائل القيمية مسائل جدّية أم غامضة؟ وما مدى تأثيرها في الإنسان، وهل هذا التأثير عميق أو سطحي؟ وهل هي تؤثر سلباً أو إيجاباً في الإنسان؟ [2].

وعلى ذلك يفرِّق مصباح بين العقل النظري، الذي يدرك من خلاله وجود الأشياء أو عدمها، ويدرك من خلاله أيضا الرؤية الكونية، وبين العقل العملي، الذي يحكم بالحسن أو القبح، بالـ (ينبغي) والـ لا (ينبغي) وهو الحكم القيمي المقصود[3].

ومن خلال تفرقته بين الواقع و الحقيقة، ينطلق مصباح لنقد الفكر الغربي الذي نظر إلى مسألة القيم بأنها ليس لها واقع عملي، باعتبارها احاسيس ومشاعر في انفسنا ولا يوجد في الواقع العيني المستقل عن الادراك شيء يسمى (القيم) فـ: ((الحسن العقلي والخير الاخلاقي والفضيلة)) يعتبرها علاقة بين أحاسيس وبين أشياء واقعية [4].

ويبين العلاقة بين (الميل) و (الواقع) في الفكر الغربي، فإذا اردنا تحقيق شيء أو نميل اليه نستخدم عبارتي (ينبغي، يجب)، ونصفه بالحسن، لكن بابتعادنا عن تحقيق هذا الشيء أو الميل إليه نستخدم العبارتين عينهما لكن بمعنى الضدّ، لا (ينبغي، يجب) ونصف الفعل الصادر بالقبح،

---

[1]- المصدر السابق، ص 24.
[2]- المصدر السابق. ص 19.
[3]- المصدر السابق، ص 78.
[4]- مصدر سابق، ص 80.

فالحسن ميل إلى الإحساس بهذا الشيء والرغبة في عمله واقعاً، والقبح ميل عن هذا الإحساس والابتعاد عن فعله، وبهذا تكون المصطلحات من حسن وقبح وواجب وغيرها: ((أحكام عملية عقلية ليس لها واقع عيني موضوعيّ إنما هي أحكام ذاتية))[1]، وهذه الأمور ما يطلق عليها بالأمور الاعتبارية، ويدخل ضمنها الجانب الديني أو المسائل الدينية، والقصد من الحكم الاعتباري الحكم الذي لا واقع له، ولا حقيقة له، فلا شيء مطابق للواقع، وكل ما يوجد علاقة بين أنفسنا وبين شيء آخر لا يمتلك شيئاً من الحقيقة وليس هو مطابق للواقع، وهنا يسقط أي معنى للمطابقة أو عدم المطابقة، فالفعل يكون مطابقا إذا توافق شيء مع شيء آخر، وهذا التوافق أو التطابق يطلق عليه (بالوجوب)، فالوجوب وفق النظرة الغربية ليس إدراكاً لواقع الأمر، وبهذا لا يمكن أن يتصف بالحقيقة، فالقيمة لا توصف بالحقيقة ما دامت تعبر عن إحساس.

وبعد هذا العرض يقدّم مصباح نقده للمسالة الغربية، لأهميتها في الكثير من المسائل الدينية والتربوية والأسرية، وللارتباط المباشر بين هذه المسائل أحكام وجوبية كالحلال والحرام ـ ينبغي ولا ينبغي ـ ولتصادم هذه الأحكام وهذه النظرة بينها وبين الأحكام المتعلقة بالدين وصولا إلى قاعدة اعتمدها عليها الغرب ـ حسب وجهة نظر مصباح ـ يطلق عليها ـ قاعدة التساهل والتسامح ـ ومفاد هذه القاعدة، إذا كانت الأحكام القيمية لا واقع لها وهي أحكام تتعلق بأحاسيس شخصية فلا ينبغي التشدد في العديد من المسائل، فلكل قوم فعل خاصّ بهم وفق ما يحسّون ووفق ما يرون[2]، فالمسائل القيمية مسائل تخضع للتوافق والاختبار والاشتراك بين الناس، فإن اتفق الناس على مسألة يجب مراعاتها حتّى لا تقع الفوضى والاختلاف، ونقد مصباح لهذه النظرة الغربية ويعارضها، باعتبار أن الأمور القيمية لا يمكن الحكم عليها بالسلب أو الإيجاب ما لم يكن وراءها واقع تطابقه، فالاستدلال على حسن شيء أو قبحه إنما يتعلق بمقارنة القيمة مع ما تحققه من أرصدة واقعية، يعبر عنها مصباح بأنها (قيم حقيقة)، فإذا لم يتعلق الحسن والقبح بقيم حقيقة واقعية، تكون هذه القيم قيماً زائفة، لينطلق مصباح من هذه الفكرة والعلائقية بين القيمة والمطابقة، أو القيمة والواقع مع الأحكام الإسلامية وما يتبعها من المصالح والمفاسد، فإن انتهت هذه الأحكام ـ في الواقع ـ إلى مصالح فهي تستند إلى أرصدة واقعية وبذلك لا تكون هذه القيم (نسبية) وفق مقولات الناس وأهوائهم، وإن وصفت بعض الأفعال بالقبح، فهذا أيضا يُدلِّل على أن هذه الأحكام واقعية لأنها عنت مفاسد واقعية[3].

[1]-مصدر سابق، ص 79.
[2]- المصدر السابق. ص 79.
[3]- اصول المعارف الإنسانية، مصدر سابق، ص 82. وينظر ايضا : الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي،النظرية السياسية في الاسلام، ترجمة: خليل الجليحاوي، دار اولاء، بيروت -لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ج2، ص 269.

ليصل مصباح إلى مسالة اصالة القيم، فالقول بأن حفظ الأمانة أمر له قيمة واقعية ويصدق عند جميع الناس و لا يخضع لآراء الناس وأهوائهم، وبدون حفظ الأمانة يُعاني المجتمع خللاً كبيراً، ومثل حفظ الأمانة شيوع الكذب الذي يؤدي إلى الخلط بين الصدق وعدم القدرة على التفاهم بين الناس وأبناء الجنس الواحد، ويؤثر سلباً في المجتمع، فالقول بان القيم اعتبارية او نسبية في نظرة الغرب: (مغالطة من المغالطات الشائعة في المدارس الفلسفية السائدة في الغرب)[1]، التي نشأت بنظر مصباح نتيجة للتوأمة بين الليبرالية والاخلاق الوضعية والتي ادت إلى نشوء اتجاهات ثقافية مثل النسبية والاتجاه الفردي في الثقافة الغربية فالملاك في القيمة هو اللذة، وبما أن الناس يختلفون في الالتذاذ بالأفعال والاشياء فلذة شخص ليس مثل لذة آخر ولهذا تكون الاخلاق والقيم نسبية في المنظور الغربي[2].

إن إثبات القيم يختلف بين الثقافتين الإسلامية والغربية، ففي الثقافة الإسلامية تثبت القيم بالاستدلال والأدلة والبراهين المنطقية، فإذا أثمرت بهذا الاستدلال نستطيع أن نثبت وجوب إحياء القيمة الأخلاقية، لكن ليست هذه الطريقة الوحيدة بل إن تهييج الأحاسيس من الطرائق التي اتبعها الغرب لمجابهة القيم الإسلامية ومواجهتها، لانهم لا يملكون سلاحاً يواجهون به القيم الإسلامية الأصيلة فالتجأوا إلى أسلوب الدعاية المركزة من الكتب والروايات التي يقبلها الناس ويقرأونها بما يؤدي إلى تهييج مشاعرهم واحاسيسهم بالاستفادة من الخيال ويحاولون بثّ نوع من السلوك عن طريق فيلم معين أو شخصية بطل لفيلم[3].

ويزيل مصباح الابهام عن مصطلح القيمة، ويمُيِّز بينه وبين القيمة المستخدمة في الاقتصاد، مقسماً إياها إلى قسمين في مجال استعمالها، فالقيمة الذاتيّة تتضح في العلاقة بين شخص وشخص آخر، أي إن العلاقة ذاتية بينهما، لكنّ القيمة الغيرية التي تكون العلاقة فيها للواقع وليس للشيء في ذاته، كقيمة المال، فهي قيمة غيرية للفائدة المرجوة منه وليس لذاته ـ أي ليس مطلوباً لذاته ـ لكن القيمة الأخلاقية بنظر مصباح بعيدة عن القيمة بالمعنى الاقتصادي أو الفلسفي، فالقيمة تتعلق بالأخلاق وارتباطها بالسلوك الاختياري للإنسان، فالملكات النفسانية والأخلاقية انما تحصل نتيجة لتكرار العمل الاخلاقي وتصبح ملكات كالبخل او الكرم وغيرها : (كلّ قيمة أخلاقية موضوعها السلوك الإنساني أو مبدأها أو نتيجتها الفعل الاختياري)[4]، وللقيمة أهمية كبيرة داخل المنظومة الأخلاقية

---

[1]- اصول المعارف الإنسانية، مصدر سابق، ص 84، وينظر ايضا : الغزو الثقافي، مصدر سابق، ص 181-182.

[2]- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي،النظرة الحقوقية في الاسلام، ترجمة : وليد المؤمن، دار اولاء، بيروت –لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ ج1، ص 367، وينظر : ج2، ص 269.

[3]- الغزو الثقافي، مصدر ثقافي، مصدر سابق، ص 161-163.

[4]- الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، الحاجات الاساسية للادارة الاسلامية، ترجمة : سلمان الانصاري، دار النبلاء، بيروت –لبنان، الطبعة الاولى، 2002، ص 148.

الاسلامية، ومن جوانب متعددة، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الذات ((النفس))، من جانب ارتباط اخلاقيات الفرد مع الآخر (الله، الاسرة، المجتمع)، في حين ان المذاهب الاخلاقية الغربية ترتبط ارتباطا جزئيا مع ما تقدم، فقد لا تخص الآخر (الله)، الإضافة إلى ما تحققه من عدم انسجام بينها، فوجود تضاد او تناقض بين مجموعة القيم دلالة على عدم وجود الانسجام والاتساق بين هذه القيم (المصطنعة)، ومما يدلل على اصطناعيتها تبدلها وتغيرها بين فترة واخرى ومن جيل إلى جيل، لكن القيم في الاخلاق الإسلامية منسجمة ومتسقة اتساقا وانسجاما داخليين، فهي قيم خالدة ثابتة غير متغيرة، من بداية الدين الاسلامي إلى يومنا هذا، ويشبهها بالشجرة المتأصلة الجذور، وذات الجذع القوي، ويؤكد الارتباط والانسجام بينها ويصفه بالارتباط العقلي والمنطقي[1].

ومع ما تمتاز به القيم الإسلامية من الحسن الفعلي، تمتاز ايضا بالحسن الفاعلي، فمصباح يؤكد ان هناك مجموعة من الافعال التي يكون فيها حسن فعلي مثل الصدق، لكن اذا كان الصدق لغرض الرياء يفقد الحسن الفاعلي، أي لا يترتب عليه الأجر والثواب، وهذا واضح من خلال تعابير القرآن الكريم في آياته (فآمنوا) حسن فاعلي، و(اعملوا الصالحات) حسن فعلي، أي إن الدين الاسلامي يعطي أجراً وثواباً على الفعل الأخلاقي، وبهذا يفترق عن الفعل الأخلاقي في الثقافة الغربية والذي ليس لفعله إلا الحسن الفعلي، فعمل الإنسان غير المؤمن مع امتلاكه للحسن الفاعلي، لكنة يفتقر إلى الحسن الفاعلي، فلا يكون الهدف منه الرضا الإلهي وإنما الشهرة مثلاً، أو إرضاء الناس أو اكتساب المحبة منهم [2].

فهو يعتقد أن المصالح الحقيقة للأعمال والأفعال ترتبط بعالم ما بعد الطبيعة بما فيها من منفعة روحية ومعنوية، وهذه المسائل لا يمكن إثباتها بالمنهج التجريبي الغربي، وأنّ الدفاع عن هذه القيم والمحافظة عليها هو ما يؤدي إلى حفظ الهوية والثقافة الإسلامية من محاولات (التطميس) الذي تقوده الثقافة الغربية، بل إنه يدعو إلى العنف في سبيل الدفاع عن هذه القيم، بعد أن يفرق بين العنف الابتدائي المذموم ـ بمعنى الغزو ـ والعنف الذي يكون مواجها لعنف آخر (لرفع عنف آخر) وهو عنف لا يتسم بالذمّ، ما زال الهدف منه المحافظة على القيم من الهجمات الغربية والمنع من تبدلها بقيم مفككة منحلة، ويؤكد أن المجتمع الغربي يشيع مقالات غامضة الغرض منها قتل روح الإيثار والشجاعة في نفوس المؤمنين من خلال مقولتهم أن الاسلام يرفض العنف، ليحلوا محلّها قيماً جديدة ذات صبغة تنعدم فيها الحساسية والغيرة الدينية والوطنية وتشيع فيها روح التسامح في إتّباع القيم بين الناس لغرض سلب الدين، الذي هو أعز ما يملكه الإنسان المؤمن، وفي المقابل يرفض

[1]- المصدر السابق، ص 151.

[2]-الحاجات الاساسية للدارة الاسلامية، مصدر سابق، 280-283.

مصباح استخدام أساليب الغلظة والشدّة في الدعوة إلى هذه القيم مطالباً بأن يكون الخطاب الدعوي، خطاب صدق وأمانة لإدراك الحقيقة والتحرر من الجهل والغفلة [1].

الدين، السياسة، الحق، الحرية

من الأسباب التي أدت إلى فارق كبير بين الثقافتين من جراء اختلاف النظرة والتفسير إلى مجموعة من المقولات الفكرية في الثقافة الإسلامية ومحاولة صبغها بصبغة عفوية بعيدة عن التصور الديني لها، شكل بدوره نقطة عداء بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، وكانت اهم هذه المحاور العلاقة بين الدين والسياسة، والحرية، والنظرة إلى الحق والواجب، فمن ابرز المظاهر التي ادت إلى العداء بين القطبين فكرة فصل الدين عن السياسة والاعتقاد ان الكنسية ليس الا مكانا للصلاة والدعاء فالدين مكانه الكنيسة حتى اصبحت هذه النظرة دخيلة على الفكر الاسلامي، والفصل اتسع من الفصل بين الدين والسياسة إلى الفصل بين الدين وتشريع القوانين الاجتماعية والعلاقة بين الحرية في المفهوم الديني والحرية في الفكر الغربي.

الحرية والكذب في التاريخ من الوسائل التي كانت تزرعها الثقافية الغربية من خلال (أصالة القدرة والقوة)، ومن خلال تطبيق أفكارها وقوانينها بقوة داخل المجتمع، ومسالة تحريف التاريخ يشير إليها مصباح باعتبارها وسيلة لإثبات النبوغ والتطور الغربي، فقام الغرب بحذف كلّ الموضوعات التي تتعلق بالحضارات الأخرى، لتكون الحضارة الأوروبية هي النابغة، ولذلك حذفوا: (الاسلام من المناهج الدراسية بعد عصر النهضة حتى يتجنّبوا الاعتراف بعظمة الحضارات غير الأوروبية)[2]، ولهذا كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم الافضل، ويصفون غيرهم من الشعوب بانها الادنى [3].

يربط الشيخ اليزدي بين مفهومي (الحرية والدين) من جهة، ومفهوم ولاية الفقيه من جهة أخرى، وهذا تحت سقف الدين وفصله عن السياسة، وينطلق من فكرة الحق، ويعتبر الحقوق من المسائل المهمة التي سبق أن اكد الغرب أنها تتعلق بالإنسان وحق الشعب، ويعزل الغرب بينها وبين حق الله تبارك وتعالى، في حين أن النظرة الإسلامية إلى الحقوق وخاصة حقوق الإنسان تنشأ من حق الله سبحانه، فحقه تعالى أن يعبدوه ويُطيعوه وينفذوا أوامره، جرّاء هذا الحق في العبادة، فإن هناك ثواباً ينتظر الإنسان الذي يُراعي هذه الحقوق، لكن هذه الموضوعات لا تتفق والنظرة الغربية، أو بعض من يُطلق عليهم مصباح (مستنيري الفكر المتدين) الذين تأثروا بالثقافة الغربية، مُطلقين على هذا العصر،

[1]- النظرية السياسية في الاسلام،مصدر سابق، ج2، ص 220-222.
[2]- الغزو الثقافي، مصدر سابق. ص 32.
[3]- المصدر السابق، ص 32-33.

عصر التجديد او عصر التحضر، ومبدأهم ليس الاهتمام بالواجبات التي المفروضة على الإنسان المسلم في الدين الاسلامي، مقابل حقوق مضمونة لهم، فالثقافة الغربية تنتزع الحقوق انتزاعا [1].

إذن هناك علاقة بين الحق والواجب في الدين الاسلامي كما يؤكد اليزدي وهي ذات أهمية كبيرة في استمرارية المجتمعات البشرية وديمومتها ومن جملتها المجتمعات المعاصرة، ويوضح العلاقة بين (الحق) و (الواجب)، مؤكداً أنّه إذا كان للإنسان الأول حقٌّ على الإنسان الثاني، فمن (واجب) الإنسان الثاني احترام (حق)الإنسان الأول، وهذه الخاصية تنتقل من الفرد إلى المجتمع، فيوجد حق لمجموعة من الناس إزاء مقابل هو (الواجب) لجماعة أخرى، هذه النظرة الإسلامية تختلف عن النظرة الغربية التي تدعي الحقوق من دون أن يكون أمامها نوع من الواجب، لذا هم يقولون بانتزاع الحق إنتزاعاً دون مقابل من واجب[2].

فمنشأ النظرة النقدية للغرب، هو ترك العبادة لله تعالى، فالعبودية حقٌّ له، لكونه تعالى خالقنا، وخالق العالم، وبذلك يتوجب علينا (واجب) حق العبادة، ما دفع الغربيين إلى عدم الاعتقاد بخلق العالم وعمد الاعتقاد بوجوده تعالى، وأن منهم من ذهب للقول بوجوده تعالى من دون حق للطاعة له، وذهب فريق ثالث إلى أنه موجود، ومفترض الطاعة، وله واجبات وأوامر، لكن لا يوجد أي إجبار على الطاعة اتساقاً مع نظرية الإنسان الحرّ، ومصدر الإعتقاد هو ما جاء به "أوجست كونت" حين فصل الدين عن الاخلاق، من جرّاء هذا الفصل تحققت أخلاق لا إلهية وظهر ما يُسمّى بالدين الوضعيّ، دين بدون إله، بنوا له معابد لعبادة الإنسان وحققوا (دين عبادة الإنسان) وأصبح "كونت" نبيّاً لهذا الدين[3]. فلقد أصبح مفهوم الحرية عندهم وثناً، وأصبح من المفاهيم الدخيلة في الفكر الإسلامي، حتى أثاروا تنافي مفهوم الحرية مع مفهوم الحكم السياسي والإجتماعي في الإسلام، وهي مغالطة كما يُعبرِّ مصباح، رافضاً مفهوم الديمقراطية بعد أن يُقدِّم لها مصباح صورة واضحة عنها وعن نشوئها في المجتمعات الغربية القديمة، وهو يؤكد أن هذا الاستخدام اختلف في النظام (العلماني) عن ما كان مستخدماً في السابق، فالنظام العلماني يستخدم مفهوم الديمقراطية بما يعني فصل الدين عن السياسة والمجتمع، فمع قولهم بالحرية لكن هذا المفهوم الجديد للديمقراطية لا يسمح للأشخاص بممارسة الشعائر الدينية في الدوائر الحكومية والمؤسسات، إنّ القائلين بالديمقراطية يُعطون أصالة الحكم و السلطة للناس، مع أن هذا الرأي لا يّتفق ونظرية الحق

[1]- النظرة الجقوقية في الاسلام، مصدر سابق، ج1، ص 167-177.
[2]- المصدر السابق، ج1، ص 177.
[3]- المصدر السابق، ج1، ص 178 وكذلك ينظر : ج2 ص 210.

الإلهي لاعتبار أن الحاكمية كـ (حق) ليس ثابتاً للناس فرداً فرداً، لأن جميع الوجود متعلّق به تعالى، فعلى الإنسان أن يُحسن التصرّف طبقاً لأوامر الله تعالى المالك الحقيقي ونواهيه، فليس من حقّ الناس أن يمُارسوا الحُكم على الآخرين أو أن يُعيّنوا لهم حاكماً، وبما ان الملك له تعالى، الحاكمية له، فهو خول النبيﷺ واعطى له مشروعية الحاكمية على الناس والتصرف في اموالهم وحقوقهم وصلاحياتهم. كان الرسول الأعظمﷺ، في أعلى مركز في الدولة لكنه لم يكن له سلطة على الناس، والناس يملكون حرية فيما يفعلون مستدلا على ذلك بآي القرآن َ﴿**ذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾ (الغاشية)، ﴿**وَلَو شاءَ اللَّـهُ ما أَشرَكوا وَما جَعَلناكَ عَلَيهِم حَفيظًا وَما أَنتَ عَلَيهِم بِوَكيلٍ**﴾ (**الانعام**)، ﴿**مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّـهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ**﴾ (المائدة)، لأن هدف الرسالة هو معرفة الناس بالحقِّ ومسلكهم سلوك السعادة، وهذا ما لا يكون بالإكراه لعدم انسجام الإكراه مع التربية الإنسانية، فضلاً عن أن جوهر التربية هو معرفة الناس الحقيقة عن وعي ومعرفة[1]، ومن الإيمان الحقيقيّ التسليم والاتباع للرسولﷺ، لأن الإيمان بشكلٍ نظري دون التطبيق العملي بدعوى الحرية، موقف يُشبهه مصباح بالفعل الديمقراطي حين ينتخب مجموعة من الأشخاص أصحاب المواعيد ـ المرشحون للإنتخاب ـ بعد أن يأخذوا مواقعهم في الحكومة فيبتعدوا عن الوعود التي يُطلقونها وهذا هو مفهوم الحرية الغربية التي جعل الغرب لها أكثر من مئتي تعريف مؤكداً الإلتباس بهذا المفهوم، وأن من العقل أن يكون الإنسان حرّاً كي يعتنق الدين الإسلامي، فمن لم يكن حرّاً فكيف يتسنى له الاعتقاد والإيمان بالإسلام؟ [2].

ومع تعدّد ألوان الحريّة الغربية ـ حرّية الدين، حرّية العقيدة، حرّية الزواج...الخ ـ فإن هذه الحريات لا يمكن تقييدها باعتبارها حقوقاً طبيعية، مع أن الحرية التي فرضوها مُقيّدة بحقوق الآخرين حتى أكدوا أن الحرية فوق القانون ولا يمكن تقييدها ـ فإن هذه الحرية منشأ الفساد بمختلف أنواعه ـ الأخلاقي والجنسي والاجتماعي ـ لاعتقادهم أن الدولة لا يحق لها أن تتدخل في تحديد حرية أبنائها، وبذلك جعلوا العقائد من الأمور الفردية النسبيّة الشخصيّة، وكان هذا من وراء الاسباب التي دعتهم إلى تزوير تعريف الثقافة ومعناها حتى يحددوا النقاط التي يتمكّنون من خلالها الهجوم على الشعوب المختلفة.

---

[1]- النظرية السياسة في الاسلام، ج1، ص 82.
[2]- المصدر السابق، ص 107.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفهوم الإيديولوجيا

في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله

خضر إبراهيم

مفهوم الإيديولوجيا

مطالعة في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله

خضر إبراهيم[*]

يشكِّل الوقوف على مفهوم الإيديولوجيا في ميدان اللغة والمصطلح وحقُول الاستخدام، أحد أهم النشاطات المعرفية التي شغلت طويلاً عالم السياسة والفكر والفلسفة. إلَّا أن الاهتمام فيه يظل مهمة ملحَّة علمياً ومعرفياً في وقت بدأ يجري فيه الحديث عن عودته إلى التداول بعد ما جرى الكلام على نهايته مطلع الألفيَّة الثالثة.

في هذا البحث يحاول الكاتب الإحاطة الإجمالية بهذا المفهوم عبر إلقاء الأضواء على حزمة من التعريفات والنظريات والمواقف التحليلية، عارضاً ما قيل حوله من جانب عدد من المفكرين والفلاسفة غرباً وشرقاً.

المحرر

تعني الإيديولوجيا باليونانية القديمة: δέα إيديا، «فكرة»، وλόγος لوغوس، «علم، وخطاب»؛ وبالعربية: منطق الأفكار الأدلوجة، الفكرويَّة، الفكرانية، العقيدة الفكرية، هذا فضلاً عن تعريفات عديدة تناولت جانباً أو أكثر من جوانب هذا المصطلح. إلَّا أن التعريف الأكثر تداولاً هو الذي يحدِّد الإيديولوجيا بأنها «النسق الكلّي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامة الكامنة في أنماط سلوكية معينة. وهي تساعد على تفسير الأسس الأخلاقية للفعل الواقعي، وتعمل على توجيهه. وللنسق المقدرة على تبرير السلوك الشخصي، وإضفاء المشروعية على النظام القائم والدفاع عنه. فضلاً عن أن الإيديولوجيا أصبحت نسقاً قابلاً للتغيُّر، وذلك استجابة للتغيرات الراهنة والمتوقعة، سواء كانت على المستوى المحلي أم العالمي[2].

---

[*]- كاتب متخصص بالإعلام المعاصر ـ لبنان.

[2] - راجع قاموس المورد، منير البعلبكي، بيروت، لبنان.

يُعدُّ ديستوت دي تراسي (1754 – 1836) أول من صكَّ هذا المصطلح في عصر التنوير الفرنسي، في كتابه «عناصر الإيديولوجية». وهو يعني بالإيديولوجيا علم الأفكار، أو العلم الذي يدرس مدى صحة أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس. أي تلك التي تُبنى منها النظريات و الفرضيات، التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع. وقد انتشر استعمال هذا الاصطلاح بحيث أصبح لا يعني علم الأفكار فحسب، بل النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يُعبرّ عن مواقف الأفراد من العالم والمجتمع و الإنسان. وقد طُبِّق بصورة خاصة على المواقف السياسية التي هي أساس العمل السياسي وأساس تنفيذه وشرعيته. والإيديولوجيا السياسية هي التي يلتزم ويتقيَّد بها رجال السياسة والمفكرون إلى درجة كبيرة، بحيث تؤثر في حديثهم وسلوكهم السياسي، وتحدد إطار علاقاتهم السياسية بالفئات الاجتماعية المختلفة[1]. ونستطيع القول إنّ الإيديولوجيا السياسية التي تؤمن بها الفئات الاجتماعية المختلفة في المجتمع، قد تتضارب بعضها ببعض، أو تتسم بالأسلوب الإصلاحي أو الثوري، الذي يهدف إلى تغيير واقع المجتمع وظروفه؛ ولكن جميع الإيديولوجيات تبدو متشابهة في شيء واحد، وهو أسلوبها العاطفي وطبيعتها المحرِّكة لعقول الجماهير كما يقول كارل مانهايم. ومن ثَم، تعبرّ الإيديولوجيا، بصورة عامة، عن أفكار يعجز العلم الموضوعي عن برهان حقيقتها وشرعيتها، لكن قوة هذه الأفكار تظهر من خلال نغمتها العاطفية وأسلوبها المحرك للجماهير، والذي يتناسب مع الحدث الاجتماعي الذي يمكن القيام به. أما المفهوم الماركسي للإيديولوجيا، فيُعبرّ عن شكل وطبيعة الأفكار التي تعكس مصالح الطبقة الحاكمة، التي تتناقض مع طموحات وأهداف الطبقة المحكومة، خصوصاً في المجتمع الرأسمالي[2].

مستويات الإيديولوجيا وأنماطها

يحدد كارل مانهايم في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا" مفهوم الإيديولوجيا، من خلال مستويين[3]:

المستوى التقويمي: وهو يتعامل مع الإيديولوجيا على أساس أنها تتضمن أحكاماً تُعنى بواقع الأفكار وبناءات الوعي.

المستوى الدينامي: وهو يتناول الإيديولوجيا من خلال سمتها الدينامية، على أساس أن هذه الأحكام دائماً ما تُقاس من طريق الواقع، ذلك الواقع الذي يحيا في ظل تدفق ثابت أو جريان دائم.

وحول الأنماط التي تسلكها الإيديولوجيا في تطبيقاتها يشير مانهايم إلى ما سمَّاه بـ«التشوُّه الإيديولوجي» والوعي الزائف، أي التفسير غير الصادق الذي يضعه شخص ما. وهذا ما أكّده ديفيد

[1] – المصدر نفسه.

[2] - راجع: بول ريكور ـ محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا ـ تحرير: جورج تيلور- ترجمة: فلاح رحيم ـ دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت ـ 2002 ـ ص 105.

[3]– المصدر نفسه – ص 48-49.

هوكس[1] من أن كلمة «إيديولوجيا» تشير أحياناً إلى طريقة خاطئة في التفكير على نحو نسقي، ووعي زائف. وهكذا فرّق مانهايم بين نمطين من الإيديولوجيا، هما:

ـ الإيديولوجيا الخاصة التي تتعلَّق بمفهوم الأفراد وتبريراتهم للمواقف التي تهدِّد مصالحهم الخاصة..

ـ الإيديولوجيا الكلية التي تتعلق بالتفكير السائد داخل الطبقة أو الحقبة التاريخية، كما هي الحال في نمط التفكير السائد لدى البرجوازية أو البروليتاريا (الطبقة العاملة).

في ضوء هذين النمطين عرّف مانهايم الإيديولوجيا بوصفها مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك، يرتبط بعضها ببعض، وتنشأ صلات بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية. فإذا أخذنا بتصور مانهايم هذا لمفهوم الإيديولوجيا، نستطيع أن نميِّز في أي مجتمع طبقي بين نمطين منها:

النمط الأول: إيديولوجيا الجماعات الحاكمة التي تريد فرض تصوراتها وأفكارها على بقية أفراد المجتمع، وتبرير الأوضاع الراهنة والدفاع عنها.

النمط الثاني: إيديولوجيا الجماعات الخاضعة، التي تحاول تغيير هذه الأوضاع لمصلحتها، وإحداث تغيرات في بناء القوة القائم، بما في ذلك تحقيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخول توزيعاً عادلاً[2].

في مضمار أعماله حول «الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية» يستكشف المفكر الماركسي الفرنسي لويس ألتوسير اهتمام الفيلسوف الايطالي انطونيو جرامشي بالمجتمع الذي تَبَرَعَم من دون أن يكتمل بالمؤسسات المادية التي تحقن الجماهير بالإيديولوجيا. وهو يتتبع في هذا المجال إشارة جرامشي إلى «حاجة الرأسمالية إلى تشكيل نمط جديد من الإنسان مناسب للنمط الجديد من العمل والعملية الانتاجية» (جرامشي 286). فالمهمة الأولى لأي نظام اقتصادي - وفقاً لألتوسير- هي إعادة شروط إنتاجه الخاصة، ويتضمن ذلك إعادة إنتاج أنماط البشر الذين سيكونون قادرين على الإسهام في عملية الانتاج. واستطاعة الدولة الرأسمالية الحديثة أن تقوم بذلك معتمدة على نمطين من المؤسسات: «أجهزة الدولة القمعية» مثل البوليس والمحاكم والجيش، و«أجهزة الدولة الإيديولوجية» التي تضم الكنيسة والعائلة والأحزاب السياسية ووسائط الاتصال وأكثرها أهمية هو النظام التعليمي. وكما نتوقع، فإن الفرق بين الجهازين أن الجهاز القمعي يعمل بواسطة «العنف»، في حين أن الجهاز الإيديولوجي يعمل «بواسطة الإيديولوجية»[3].

[1]- ديفيد هوكس، «الإيديولوجيا»، ترجمة إبراهيم فتحي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
[2]دينكين ميتشيل، «معجم علم الاجتماع»، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، 1981.
[3] – راجع: ديفيد هوكس، مصدر سابق.

من هنا، فإن الإيديولوجيا متجسدة في الممارسة المادية. ويلاحظ ألتوسير أن «إيديولوجيا ما توجد دائماً في جهاز وفي ممارسته أو ممارساته. وهذا الوجود مادي» (166). وقد رأينا في الفصل الأخير أن جرامشي قال ما يشبه ذلك كثيراً. ولكن ألتوسير يزعم أنه يترتب على ذلك أن «الأفكار بوصفها أفكاراً قد اختفت» (168). وهكذا يصل ألتوسير إلى النتيجة الغريبة «التي لامسوِّغ لقبولها» وهي أنه نظراً لأن الأفكار يجري التعبير عنها ونقلها بواسطة مؤسسات مادية فستكون هي نفسها مادية. والقول بغير ذلك كما يزعم هو «إيديولوجيا»:

«ينشأ الوجود المثالي والروحي «للأفكار» حصراً في إيديولوجية «الفكرة» و«علم الأفكار»، ودعني أضيف في إيديولوجية ما يبدو أنه «أسس» ذلك التصور منذ نشوء العلوم، أي ما تمثّله ممارسات العلوم لنفسها في إيديولوجيتها التلقائية باعتبارها «أفكاراً» صحيحة أو خاطئة. وبطبيعة الحال فإن هذه الأطروحة مقدمة بشكل إيجابي ليست مبرهنة. وأنا ببساطة أسأل القارئ أن يكون مهيأ لتحبيذها باسم المادية، فسلسلة طويلة من الحجج ستكون ضرورية لبرهنتها (6-165).

وفي الحقيقة يتطلب الأمر سلسلة طويلة من الحجج لبرهنة أن الأفكار مادية. وواقعة أن ألتوسير يسأل قراءة أن يقبلوا ذلك كمسألة إيمان تنبغي أن تكون علامة على أننا رجعنا إلى نوع من المادية «الميتافيزيقية» التي كانت سمة مميزة للتنوير الفرنسي.

لكن الالتزام الجدالي بالمادية الذي يطبع أعمال ألتوسير بطابعه يتحرر من أن المادة تحدد الأفكار لينتقل إلى افتراض أن الأفكار لا توجد:

«إن وجود أفكار بأن أفعال هي أفعالها المادية أُدرجت في ممارسات مادية تتحدد هي نفسها بواسطة جهاز، إيديولوجي مادي تُستمد منه أفكار تلك الذات» (169)، فإذا كانت الأفكار مادية فإن الذات التي تمتلك أفكاراً يجب أن تكون موضوعاً، ويقال إن مجرد تصور ذات مستقلة مثله مثل مفهوم أفكار لامادية هو أمر إيديولوجي:

«إن مقولة «الذات» عنصر أساسي في الإيديولوجية التي لا توجد إلَّا بتشكيل ذوات عيانية... وإن وجود الإيديولوجية ونداء الأفراد باعتبارهم ذوات هو الشيء الواحد نفسه (175، 173)».

بين مصطلحَي الإيديولوجيا واليوتوبيا

أما بخصوص العلاقة بين البعد المادي والبعد المعنوي للذات فهي قضية يناقشها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه «محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ويرى أن قضية العلاقة بين هاتين المفردتين هي علاقة تلازمية ويضعهما ضمن إطار مفهومي واحد. يقول في هذا المجال إن «فرضيتي تذهب إلى أن هنالك جانباً إيجابياً يضاف إلى الجانب السلبي في كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا، وإنّ القطبية بين هذين الجانبين في كل مصطلح يمكن أن تتكشف من خلال استقصاء قطبية مماثلة بين

المصطلحين. ودواعي هذه القطبية بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، وداخل كل واحدة منهما أيضاً يمكن أن تُعزى إلى خواص تركيبية لما أسمِّيه المخيلة الثقافية. إذ إنّ هاتين القطبيتين تحويان ما يمثل بالنسبة إلي التوترات الرئيسية في دراستنا للإيديولوجيا واليوتوبيا[1].

منذ مانهايم، تركّز أغلب الاهتمام بهاتين الظاهرتين في الإيديولوجيا أو اليوتوبيا، ولكن ليس عليهما معاً. من جانب آخر، لدينا نقد للإيديولوجيا طرحه أساساً علماء الاجتماع الماركسيون ومَن بعدهم. وهنا يتركز التفكير في مدرسة فرانكفورت التي يمثلها هابرماس وكارل أوتوابل، وغيرهما. في مقابل هذا النقد الاجتماعي للإيديولوجيا، نجد أن لليوتوبيا تاريخاً وعلم اجتماع. إلاّ أن اهتمام الحقل الأخير باليوتوبيا لا تربطه إلاّ علاقة واهية باهتمام حقل النقد الاجتماعي بالإيديولوجيا. ولكن ربما كنا نشهد تغيرُّاً في الميل إلى الفصل بين هذين الحقلين، ولكن هنالك على الأقل اهتمام متجدد بالعلاقات بينهما.

إن الصعوبة في ربط الإيديولوجيا باليوتوبيا مفهومة على أيّ حال، ذلك لأنهما تُطرحان بطرائق شديدة الاختلاف. الإيديولوجيا مفهوم مثير للسجال دائماً. وعندما توصف بطريقة فضفاضة جداً تكون خطأ ارتكبه الآخر. لذلك فإن الناس لا يقولون أبداً إنهم أنفسهم دعاة إيديولوجية ما، المصطلح موجه دائماً ضد الآخر. إلى ذلك، نجد أن كتّاب اليوتوبيا يدافعون عنها، بل هي تشكل جنساً أدبياً محدداً. هنالك كتب تسمَّى يوتوبيات، وهي تتمتع بمكانة أدبية متميزة. لذلك، فإن الوجود اللغوي للإيديولوجيا اليوتوبيا لا يتطابق دائماً ـ حسب ريكور ـ. وبالتالي اليوتوبيات يدّعيها كتّابها لأنفسهم، بينما الإيديولوجيا ينكرها كتَّابها. وهذا هو السبب الذي يجعل وضع الظاهرتين معاً صعباً للوهلة الأولى. لا بد لنا من الحفر تحت التعبيرات الأدبية والدلالية عنهما لكي نكتشف وظيفتهما، وعندها نؤسس لرابطة تجمع بينهما على هذا المستوى[2].

وثائق تعريفية في تعدّد المعاني

جاء في كتاب أعدّه المفكر الفرنسي ميشيل فاديه بعنوان: «الإيديولوجية - وثائق من الأصول الفلسفية»[3] مجموعة من التعريفات نقلها من كتابات عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع في الغرب، وفي ما يلي نقتطف أبرزها كما وردت في كتابه المذكور:

-إيديولوجية: (أ) عند مبدع الكلمة ديتسوت دي تراسي تعني علم الأفكار في أعم معنى لهذه الكلمة، أي علم حالات الوعي. هذا الخلق الجديد للكلمة، كان يهدف إلى إحلاله محل «سيكولوجي» التي كانت معيبة لأنها تستدعي النفس.

[1]ـ ريكور ـ مصدر سبق ذكره ـ ص515.

[2]ـ ريكور ـ المصدر نفسه ـ ص416.

[3]ـ ميشيل فاديه ـ الإيديولوجية ـ وثائق من الأصول الفلسفية ـ ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي ـ دار التنوير ـ بيروت ـ 2009 ـ ص22.

وعند الفيلسوف الفرنسي مان دوبيران (1766 - 1824) فإنّ الإيديولوجية تحلّق ـ إذا صح الكلام ـ فوق جميع العلوم، لأن العلوم ليست إلاّ أفكارنا وعلاقتها المختلفة. هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللاّنهائي التنوع، والمنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها بعضها ببعض عدد أكبر من طرائق الاتصال(...) ولكن لكل هذه الطرائق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعب في ما بعد؟ هذا الأصل الواحد، وهذه النقاط المشتركة، التي يجهلها المسافرون غالباً، يأخذ الإيديولوجي على عاتقه مهمة أن يعلّمهم إياها بشكل أساسي(م.دي بيران. العلاقات بين الإيديولوجية والرياضية، مؤلفات 3، 13-14)[1].

2- الإيديولوجية هي عملية يمارسها فعلاً الفكر المدّعي بوعي، ولكن وعي (زائف)، ذلك أنه يظل يجهل القوى المحركة الحقيقية. ولولا ذلك لما كانت هذه العملية عملية إيديولوجية إنجلز. (خطاب إلى ن. ميهرنج 14 يوليو 1893).

3- الإيديولوجية عرض ذهني يستجيب لمطلب عاطفي(...) وكأن الإيديولوجية – إذاً – مصنعة لتلبية حاجات اجتماعية معينة، أي بين الأفراد – مثل المنتجات الصناعية التي تلبي حاجات اقتصادية معينة (جـ. مونرو. الوقائع الاجتماعية ليست أشياء، 206).

4- الإيديولوجية هي(...) المعادل الوظيفي للأسطورة (المرجع نفسه 108).

5- الإيديولوجية في علاقتها بالفلسفة تشبه علاقة التبسيط "Vulgarisation" بالعلم. وعندما يُرى العلم عبر التبسيط لا يُعرف غالباً، وإن كان التبسيط مديناً للعلم بأصله (نفسه 210).

6- الإيديولوجيات تشكك في الفلسفات، وهي مستمدة من فلسفات سريعة ومرتجلة، وهي كذلك مبنية على فلسفات أعمق، يُعاد تشكيلها تلبية لحاجات عاطفية متفقة إلى حد ما مع التبادل ومع تقلبات سوق المال في السياسة اليومية(...) وثمة سمة أساسية للإيديولوجية، هي أنها تلعب ـ بطبيعة إنتاجها ـ دور العلامة المسجلة للسلعة (نفسه 211-22).

7- الأفكار مكتظة بالإيديولوجيات، وهي مجردات تثبت وتبسط من أجل استهلاك واسع، وتلك المجردات تشكل الأذهان، وتقاوم فيها الخلق الروحي (أي.مونيه. بيان الشخصانية 110).

9- تسعى الإيديولوجية ـ بطبعها ـ لأن تصبح دعاية ـ أي انتقالاً آلياً إلى صيغ مغناطيسية، بواسطة هوى يشكل في جوهره العميق كراهية، ولا يُجسّد إلا بشرط أن يمارس ضد فئة معينة من البشر: من اليهود، والمسيحيين، والماسونيين، والبرجوازيين.. إلخ. (جبرييل مارسيل، البشر ضد الإنسان 167).

[1] - الإيديولوجية- وثائق من الأصول الفلسفية – ميشيل فاديه- ترجمة د. أمينة رشيد وسيد البحراوي- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت – 2009 -

9- تكاد صيغة «الإيديولوجية هي فكرة عدوي» أن تكون أقل تعريفات الإيديولوجية سوءاً. (ريمون آرون. في أبحاث فلسفية 6، 64) (بول فولكيه. قاموس اللغة الفلسفية. باريس. المنشورات الجامعية الفرنسية 1969، ص 337).

10- الإيديولوجية هي مجموعة من الأفكار تعيش حياتها المستقلة ولا تخضع إلا لقوانينها الخاصة. (فريدريك انجلز. لودفيغفيورباخ. باريس. المنشورات الاجتماعية 1966 ص 78 ترجمة جورج باديا).

11- الإيديولوجية هي ظاهرة أسطورية مفهومية (جورج لوكاتش التاريخ والوعي الطبقي. باريس مطابع مينوي. 196 ص 210 ترجمة انسياوسوجـ. بواس).

12- رجال الثقافة الذين يأتون بعد فترات الازدهار الكبيرة، والذين يشرعون في ترتيب الأنظمة أو اكتساب أراض لا تزال غير معروفة تماماً ـ من خلال مناهج جديدة، والذين يعطون للنظرية وظائف عملية، ويستعملونها كأداة للهدم أو للبناء؛ هؤلاء لا يصح أن نسميهم فلاسفة. فهم يستغلون الأرضية، ويرصدون ما فيها، ويقيمون عليها بعض الأبنية، ويصدف ـ حتى ـ أن يحدثوا فيها بعض التغييرات الداخلية، ولكنهم يظلون يتغذون على فكر الموتى. هذا الفكر تحمله الجماهير ـ المتحركة، التي تشكل وسطهم الثقافي ومستقبلهم، وتحدد مجال أبحاثهم حتى «إبداعهم». إنني أقترح أن نسمِّي هؤلاء الرجال النسبيين: الإيديولوجيين. (جان بول سارتر. نقد العقل الجدلي. ط باريس جاليمار 1960 ص 17).

الإيديولوجيا في التفكير الفلسفي العربي

من المفيد هنا أن نطل على الطريقة التي تلقى فيها الفكر العربي الحديث مفهوم الإيديولوجيا والكيفية التي تعامل فيها مع هذا المفهوم. الفيلسوف المغربي عبد الله العروي ـ هو من أبرز الأكاديميين والمفكرين العرب الذي تصدّوا للمفهوم في كتابه «مفهوم الإيديولوجيا»، وهو يقول معرِّفاً المصطلح: إن كلمة إيديولوجيا هي كلمة دخيلة على جميع اللغات الحية. وهي تعني لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية. وفي سياق نقده للاستخدام العربي لهذه الكلمة يضيف العروي: «ليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكتّاب العرب عن ترجمتها بكيفية مُرضِية. إن العبارات التي تقابلها ـ منظومة، عقيدة، ذهنية، إلخ- تشير إلى معنى واحد فقط من بين معانيها. إننا نجد في العلوم الإسلامية لفظة لعبت دوراً محورياً كالدور الذي تلعبه اليوم كلمة إيديولوجيا، وهي لفظة الدعوة، غير أنه من المستحيل إحياؤها والاستعاضة بها عن كلمة إيديولوجيا التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي. لهذا يقترح العروي تعريبها تماماً وإدخالها في قالب من قوالب الصرف

العربي، لتصبح كلمة أدلوجة على وزن أفعولة حسب قواعد العربية هي حاصل هذا المقترح[1].

ثم يحدد المفكر والفيلسوف المغربي عبد الله العروي خمسة استعمالات للمفهوم في نطاق الفكر الغربي الحديث:

أولاً، استعمال القرن الثامن: حيث تعني الأدلوجة الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغفال. يتقابل في هذا التقليد الجاهل مع العقل الكاشف عن الحقيقة البديهية، وهو عقل لا يختلف في الفرد وفي الإنسانية جمعاء. ومثل هذا الاستعمال ينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من العقل الفردي.

ثانياً: إستعمال الفلاسفة الألمان، هيغل والرومانسيين بوجه خاص: حيث تعني الأدلوجة منظومة فكرية تعبرّ عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام، فينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من التاريخ كخطة واعية بذاتها.

ثالثاً، الاستعمال الماركسي حيث الأدلوجة منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي، فينظر إليها انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميز بإنتاج وسائل استمراريته.

رابعاً، إستعمال نيتشه: حيث الأدلوجة مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسان / الضحية قانون الحياة. ولذا فهو ينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء.

خامساً، إستعمال فرويد: حيث الأدلوجة مجموع الفكرات الناتجة من التعاقل الذي يبرّر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة. وهو ينظر إلى الأدلوجة انطلاقاً من اللذة وهي ميزة الحيوان وبالتالي ميزة الإنسان الأولى[2].

في هذه الاستعمالات الخمسة تتغاير التعابير (تقليد، روح، بنية، وهم، تعاقل) التي تميّز الأدلوجة عن الحق (عقل فردي، تاريخ عام، مجتمع إنساني، حياة، حيوان)، لكننا نلاحظ فيها تشابهاً بنيوياً. كل استعمال يفرِّق بين الظاهر والخفي، بين الملموس والحقيقي، بين الوجود والقيمة، ويحدد بالتالي الأدلوجة انطلاقاً من الحق الثابت، فيرفع قناع الأدلوجة عن الحقيقة الباطنية. وهكذا يكشف الفكر الليبرالي عن أكاذيب سلطة التقليد، ويفضح الفكر الماركسي تعليلات البورجوازية المكشوفة، ويرفع النيتشوي النقاب عن أوهام المستضعفين... إلخ. هذه البنية المشتركة هي سبب تداخل الاستعمالات

[1] عبد الله العروي - مفهوم الإيديولوجيا - المركز الثقافي العربي - بيروت - الرباط - 1988 - ص 9.

[2] - العروي - المصدر نفسه - ص 103.

المعاصرة . لقد لاحظنا ـ كما يرى العروي ـ أن لوكاتش متأثر في بحوثه العينية بالهيغلية والماركسية وببعض جوانب الكانطية الجديدة. وأن مانهايم متأثر بماركس وفيبر ونيتشه، ونرى التداخل نفسه عندما نتعرض بالتفصيل إلى التحليلات السابقة، حتى عندما يعلن تمسكه بمدرسة واحدة.

أما الميادين التي غالباً ما تجري فيها تلك الاستعمالات، فيلاحظها العروي على النحو التالي:

يجري المفهوم الأول في ميدان المناظرة السياسية. ومن الطبيعي حينئذ أن يكتسي صبغة سلبية أو إيجابية حسب هوية المستعمل. يرى المتكلم أدلوجته الخاصة عقيدة تعبّر عن الوفاء والتضحية والتسامي، ويرى في أدلوجات الخصوم أقنعة تتستر وراءها نوايا خفية لا واعية يحجبها أصحابها حتى على أنفسهم لأنها حقيرة لئيمة. إن أدلوجة المتكلم تنير الطريق فتهدي الخلق إلى دنيا الحق والعدل، بينما تعمي أدلوجة الخصم الناس عن سبيل الحقيقة والسعادة. إن دارس الأدلوجات في الحقل السياسي لا يحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها بالنظر إلى فعاليتها، وإلى قدرتها على استمالة الناس والاقتراب من أهدافها وحسب.

الميدان الثاني يجري داخل المجتمع وفي دور من أدواره التاريخية، حيث تحدد الأدلوجة برأيه أفكاره وأعمال الأفراد والجماعات بكيفية خفية لا واعية. ولكي يصل الباحث إلى رسم معالمها لا بد له من تحليل أعمال أولئك المعاصرين وتأويلها. فإذا درسنا مثلاً أدلوجة الخوارج فإننا نبحث في أدلوجة العصر، تلك الأدلوجة التي تحكمت في أذهانهم وأذهان أعدائهم وجعلتهم يهتمون بمشكلات محددة بين سائر المشكلات الممكنة، ويضعون سؤالاً من دون بقية الأسئلة، ويحاولون الإجابة عنه في إطار مخصوص. ولا سبيل لنا لاستخراج أدلوجتهم إلّا بتأويل أعمالهم السياسية والأدبية[1] .

الميدان الثالث يجري في مجال الكائن، أي الإنسان المتعامل مع محيطه الطبيعي، والبحث فيه هو من قبيل نظرية الكائن.

ميدان الاستعمال الرابع مشترك بين المجالات السابقة. فعندما يُدرَس تأثير أيّ أدلوجة في الفكر فإن البحث هنا ينحصر في الحدود الموضوعية التي ترسم أفق ذلك الفكر. والحدود المشار إليها هنا من أنواع ثلاثة: حدود الإنتماء إلى أدلوجة سياسية، وحدود الدور التاريخي الذي يمر به المجتمع ككل، وحدود الإنسان في محيطه الطبيعي.

يستنتج العروي بعد هذا العرض أن مفهوم الأدلوجة دائماً مزدوج، فهو وصفي ونقدي في الوقت نفسه. ويستلزم دائماً مستويين: المستوى الأول هو الذي تقف عنده الأدلوجة حيث تظن أنها حقيقة مطابقة للواقع، وهو المستوى الذي يقف عنده الباحث لوصف تلك الأدلوجة بوفاء وأمانة، والمستوى

[1] – المصدر نفسه ـ ص 106.

الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة بأنها لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح. إذا بقي الباحث في مستوى واحد، عليه أن يحكم في إطار الحق والباطل ولم يعد لكلمة أدلوجة أي مدلول خاص. إن الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة... فيجب عدم طمسها أو عدم الوعي بها، وإلا أصبحت كلمة أدلوجة كلمة فارغة وغير ضرورية.

معنى الإيديولوجيا في التفكير الديني

تعني الإيديولوجيا في بعض التفسيرات الإسلامية المعاصرة علم العقيدة. وعليه فالأيديولوجي يعني صاحب عقيدة خاصة، و الإيديولوجيا هي العقيدة الخاصة لجماعة، لطبقة، لفئة، لشعب ما أو عنصر ما. ومن قبل أن يتخذ المفهوم صيغته النهائية فإن هذه التفسيرات تحاول أن حدود الاختلاف بين العلم والإيديولوجيا. فالعلم عبارة عن وعي العالم للواقع الخارجي، وهو تعبير عن صورة ذهنية للواقع العيني، استكشاف صلة ما، أصل ما، صفة ما، أو ميّزة ما، في الإنسان، في الطبيعة وفي الموجودات. بناء على هذا فإن صلة العلم بالمعلوم، والتي اسمها العلم، هي صلة المرآة بالأشياء، أو المنظر الذي أمامها، إذاً فالعلم ـ أساساً ـ ظاهرة سلبية (passive)، فالعالم لا يؤثر في المعلوم، كما هو الفيزيائي مثلاً: يعلم أن مقدار جاذبية أي جرم يسقط إلى الأرض يقاس وفقاً لتربيع حاصل ضرب سرعته بالمسافة (mv) فهذا يمثل قانون سقوط هذا الشيء في الطبيعة.

أما الإيديولوجيا، فهي عبارة عن نوع من اعتقاد المفكر بالنسبة إلى أهمية الواقع الخارجي وتقويمه، وكذلك الاعتقاد بما لهذا الواقع من صعوبات وإمكانية تغييرها، وكيف يمكنها أن تكون نموذجية[1].

هناك اصطلاحان في العلم وفي الطريقة العلمية نخلط بينهما عادة، أحدهما (Jugement de Fait)، والآخر: (Jugement de Valeur) الأول بمعنى تقويم ودراسة الواقع الخارجي، الواقع الخارجي هو (Fait)، هو (عين)، هو (هذا)، (هكذا) أنا عندما أكون في المرحلة الأولى، في مرحلة (حكم على الواقع) (Jugement de fait) فإن عملي سينحصر في استكشاف خصوصيات هذا الـ(Fait)، هذا الواقع، هذه الظاهرة الخارجية فقط وفقط، أدرسها بدقة وأعلن: هي (هكذا)

(حكم تقويمي) (Jugement de value)، وهي بهذا المعنى: إن الخصوصيات التي تملكها هذه الظاهرة سيئة ومضرة ومحرفة وفاسدة ويجب تغييرها بهذا الأسلوب، يجب تبديل هذه الخصوصيات السلبية بخصوصيات إيجابية.

لكن لا بد من فصل هاتين المرحلتين عن بعضهما كما يلاحظ شريعتي ـ فبعد أن تنتهي مرحلة دراسة الواقع الخارجي، علينا أن نبادر إلى التقويم، نجري مقايسة ونرى أن هذا العامل كان سلبياً

[1]ـ علي شريعتي ـ الإنسان والإسلام ـ ترجمة عباس الترجمان ـ دار الأمير ـ الطبعة الثانية 2007 ـ ص257.

أو إيجابياً، أضحى سبباً في رقي إيران أو في انحطاطها وانحرافها، أبدع قيماً إنسانية جديدة أو أنه أباد القيم الإنسانية القديمة، أباد القومية أو دعا إليها، منح طبقات الجماهير نور الحرية أو حافظ على شكلها القديم، هنا نحن في حالة التقويم، وقد دخلنا مرحلة الدراسة والتقويم وتحسين الواقع الخارجي أو تقبيحه[1].

في المرحلة الأولى، مرحلة (الحكم على الواقع) (Jugement de fait)، تمت دراسة الواقعيات الخارجية بدقة، حيث نحن في مرحلة الاطلاع، وفي المرحلة الثانية نصنف القيم وفقاً لحسنها وقبحها، نقترح، ننتقد، نشير إلى طريقة الحل، نبدي وجهة نظرنا، وعقيدتنا، لقد دخلنا مرحلة الإيديولوجيا .

بناء على هذا، تكون قد اتضحت علاقة الإيديولوجيا بالعلم، أما عن العلاقة بين الفلسفة والأيديولوجيا، فيمكن القول إن الفلسفة والإيديولوجيا في رأي الكثير من المفكرين متقاربة، حتى أنهما تُتَصَوَّران مترادفتيْن في حين أن الفلسفة بعيدة عن الإيديولوجيا كبعد العلم عن الإيديولوجيا.

تُعرّف الفلسفة بأنها: عبارة عن التفكير بكليات ومجهولات لا يصل إليها العلم، وهي خارج عهدته، مثلاً التفكير حول مصير الإنسان، معنى الوجود، فلسفة الحياة البشرية، غاية خلقة الإنسان، موضع ومكانة البشر في العالم، هذه أمور فلسفية.

بناء على هذا فإن علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا هي نفس علاقة العلم بالإيديولوجيا، بمعنى أن الفلسفة كالعلم أيضاً تبحث عن اكتشاف المجهول. فالفلسفة علم، إلاّ أنها علم ما وراء العلم، أي أنها تتطلع للمجاهيل والواقعيات، يعقّب أحكاماً على الواقع، وهذا الواقع أسمى من «الواقع» والواقعيات التي يبحث عنها العلم في المختبرات، بناء على هذا، فالفلسفة هي العلم نفسه إلا أنها في مرتبة أسمى من مرتبة وهي بالنسبة للمسائل أهم وأعمّ.

أما الإيديولوجيا، فهي عبارة عن العقيدة، والعقيدة عبارة عن:

أولاً: نوع التصوّر والفهم الذي نحمله عن العالم، عن الحياة، وعن الإنسان.

ثانياً: نوع الانطباع والتقويم الخاص والذي وفقاً له تتحدد نظرتنا للأمور التي نحن على صلة معها والتي تكوّن نطاقنا الاجتماعي، والفكري. المرحلة الثانية هي الإيديولوجيا .

ثالثاً: والمرحلة الثالثة هي عبارة عن الاقتراحات، طرق الحل، وكذلك عرض النماذج المثالية من أجل أن نغيرّ، طبقاً لذلك، كل ما هو غير نموذجي والذي لا نقبله الآن[2].

إذاً، فالإيديولوجيا ـ حسب هذه الرؤية ـ تتكون من ثلاث مراحل، الأولى رؤية كونية، الثانية: نوع

[1]- المصدر نفسه، ص259.ـ
[2]ـ المصدر نفسه ص260.

من التقويم الانتقادي للمحيط والقضايا، الثالثة: الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية وبعنوان أهداف، ولما كان على كل إيديولوجيا أن تعطي. في المرحلة الثالثة، نماذج عمليةً ومثاليات وخططاً نموجيةً فإن لكل صاحب الإيديولوجيا التزاماً ومسؤوليةً تجاه هذه المثاليات التي يعتقد بها، ويجب عليه تغيير الوضع الموجود وفقاً لذلك[1].

في محاضراته الجامعية حول الدين يحرص شريعتي على التمييز الاصطلاحي ويلاحظ في هذا الصدد أن ثمّة نوعين من الدين:

أحدهما ضد الآخر. الأول "حيث أنه لا يوجد شخص يحقد على الدين بقدر ما أحقد عليه أنا.. والثاني حيث لا يوجد شخص يؤمن بالدين بقدر ما أؤمن به أنا، ولا يأمل فيه بقدر ما آمل فيه في القرن العشرين، وإن حالة التناقض هذه التي غالباً ما ترونها في أحاديثي ـ ولهذا السبب بالذات تناقضت أحكامهم عليّ ـ هي لهذا السبب هو أن الدين لم يكن واحداً، حتى الإسلام نفسُهُ ـ ليس لأنه مثلاً الإسلام دين إيجابي والمسيحية سلبية، لا ـ هناك إسلام منحطّ، إسلام يجني، إسلام يوجد الرجعية والتخدير، إسلام ينحر الحرية، إسلام يبرر الوضع القائم في التاريخ دائماً، وهناك إسلام آخر كافح ذاك الإسلام (المنحطّ) بعنف وراح ضحيته، المسيحية أيضاً هكذا، دين زرادشت أيضاً هكذا"[2].

الإسلام حسب رأي شريعتي ـ له رؤية واقعية غير إنسانية قد تحققت في التاريخ، وله رؤية حقيقية إنسانية وما وراء إنسانية، حيث تعتبر أو ل أمنية وأول فلسفة وأول روح لهذه النهضة، وقد تم في التاريخ بعد ذلك باسم الإسلام نفسه، مثلما نرى الآن كيف يتم التضحية بالحقائق الإسلامية في المناطق الإسلامية.

يكون الدين تارة، وبلحاظ أحد الوجوه، بمثابة إيديولوجيا، وتارة أُخرى، وبلحاظ وجه آخر، يكون بمثابة تقاليد اجتماعية، وبمثل هذا يعرف «دوركهايم» الدين[3]، وهو تعريف صحيح.

الإسلام في أفريقيا على سبيل المثال، هو بمثابة إيديولوجيا، هناك في أفريقيا توجد ـ في الجانب الفكري ـ ثلاث جبهات حرب: إحداها المذهب الكاثوليكي، أموال طائلة، مليارات الدولارات

[1]- المصدر نفسه.ـ

[2]ـ شريعتي ـ المصدر نفسه.

[3]ـ يقول دوركهايم: الدين عبارة عن ظهور العقل الجمعي، يظهر العقل الجمعي في علم (لواء)، يظهر في وسام، يظهر في احتفال، ولكن من الواضح أن هذا الشعب، هذه الطبقة، هؤلاء الناس، هذه المدينة ـ مثلاً ـ يشيرون إلى أنفسهم هنا وليس لهم ظهور خارجي، تعريف دوركهايم هذا هو لجميع الأديان، وبالطبع أقبل أنا للدين التقليدي لا الدين الأيديولوجي، للدين الأديولوجي تعريف ضد هذا التعريف تماماً ـ لا غير هذا بل ضد هذا ـ وهنا يكون موضوع الاختيار للمثقف صعباً.
إذا كان المثقف لم يرد أن يكون ملتزماً أعمى، أو متمرداً آخر موديل (موضة)، يكون اختياره للدين صعباً جداً بالنسبة له، وحتى رفضه للدين من المفروض أن يكون صعباً جداً بالنسبة له.

والجنيهات تصرفها الكنيسة هناك لأجل جبهة الكاثوليك المتفتحة، وهناك جبهة ماركسية، وجبهة إسلامية. ولما لم يكن كلٌّ من هذه الأديان الثلاثة، العقائد الثلاث، بمثابة عقيدة تقليدية ووراثية بالنسبة لهم، فقد أصبح كل منها بصورة إيديولوجيا.

وهذه الجبهات الثلاث هي في حالة حرب مستمرة، وعلى حد قول «فنسان مونتي» أن الذين يغيرون دينهم في إفريقيا فإن أكثر من أربعة أشخاص من كل خمسة أشخاص منهم يعتنقون الإسلام، وأقل من نصف شخص يذهب إلى المسيحية علماً أن أولئك الذين يتمسكون بالمسيحية هم موظفو الشركات وسفارات البلدان الأوروبية، الذين لهم رؤوس أموال ودوائر هناك، وطالما كان هؤلاء يعملون هناك وضمن كادرهم، فمن الواضح أنهم يؤمنون بهم، في حين أن الذين يشيعون الإسلام هناك هم الفقراء البائسون، ولم يكن هناك تبليغ ولا يوجد الآن قرآن بلغتنا الفارسية ـ نحن الذين كنا ومنذ البداية، وقبل العرب، نفهم الإسلام ـ بحيث نتمكن من قراءته. بينما الإنجيل نراه قد ترجم إلى جميع اللغات الإفريقية وطبع، حتى إلى اللهجة القبلية التي لا يتكلم بها إلاّ بيوتات معدودة في الغابات. ومع ذلك فهو بهذه الصورة.

يشير شريعتي[1] إلى قضية في غاية الأهمية، وتتعلّق بملازمة الإيديولوجيا للإنسان ملازمة ذاتية. وهي مسألة إيمائية. إذ الإيمان أو الإيديولوجيا يتعلق بها الإنسان كالعشق. لم يأتِ أحد ليقيِّم، ليجري بعض المحاسبات ويميز بين الجيد والرديء، ليعمل مقايسات، ومن ثم وبعد كل هذه المقايسات يمسي محبّاً؛ الإيمان كالعشق تماماً، ينجذب الإنسان أمامه ثم يستوعب كل وجوده. ولم يكن هذا بمعنى التسليم اللاواعي للإيديولوجيا، بل هو تسليم واع يستوعب الإيمان كل شعوره وكل معرفته، وعندها يختار دون أن يبادر إلى طريقة التحقيق الجامعي.

لا شك في أن هذه الإطلالة على مفهوم الإيديولوجيا هي إطلالة إجمالية. فقد حاولت الإحاطة بالتعريفات التي شاعت في أوروبا على امتداد عصور الحداثة، وكذلك على مستوى العالم كله.

وتبقى الإشارة إلى أن هذا المفهوم يظل مشرعاً على المزيد من التأويلات ما دامت الإيديولوجيا حاضرة في مجمل العلوم الإنسانية، كما في كل نشاط بشري.

---

[1]ـ المصدر نفسه ص263.

فضاء الكتب

«معرفة الحداثة والاستغراب»

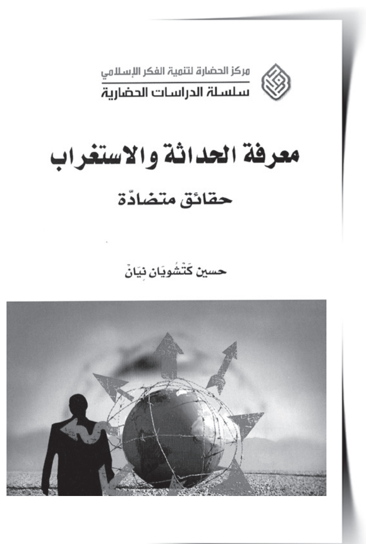
تنظير جديد في نقد الذات والآخر

جهاد أ. خضر

«معرفة الحداثة والاستغراب» للباحث كتشويان نيان

تنظير جديد في نقد الذات والآخر

جهاد أ. خضر[*]



صدر هذا الكتاب عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت وهو للمفكر الإيراني حسين كتشويان نيان وعنوانه: «معرفة الحداثة والاستغراب ـ حقائق متضادة».

يعتبر هذا العمل في نظر الكثيرين من النقاد والقارئين في إيران والعالم العربي، من الأعمال النادرة والمميزة في مجاله الفكري. والسبب هو انه يناقش علم الاستغراب انطلاقاً من تحليل عميق له من وجهة نظر الحداثة الغربية نفسها. أي أنه يحاول أن يكشف كيف تناول فكر الحداثة في الغرب قضية الاستغراب باعتباره علماً ومعرفة من جهة، ومن جهة اخرى باعتباره علاقة مع الآخر في عصر الاستعمار.

ومن الواضح أن البحث في علم الاستغراب يأخذ مساحة مهمة من جهود الأكاديميين والباحثين في إيران. وهذه الجهود تعتبر نادرة في المجتمعات الإسلامية بصورة خاصة، وفي مجتمعات العالم الثالث بشكل عام.

وهذا ما يوضحه المؤلف في التمهيد لكتابه عندما يقول إن فكرة التأليف ولدت أثناء مؤتمر شارك فيه حول «علم الاستغراب»، «فوجد الفرصة السانحة لتدوين ما كان يختلج في ذهنه من

---

* ـ صحافي وباحث ـ الجامعة اللبنانية.

أفكار، ثم اقتضت الحال أن يصل الأمر الى هذه المرحلة، وأن تتمخّض المقالة القصيرة عن كتاب بهذا الحجم.

وحول الأسباب التي دفعته الى طرق هذا الباب الجديد في معرفة الغرب. يلاحظ المؤلف انه عندما يدَّعى أن ثمة مجالاً بحثياً جديداً يحمل اسم «الاستغراب» أو «علم الاستغراب» قد بدأ يزهر حديثاً، فسيكون من الضروري إثبات دعوى حداثة هذا المجال البحثي وأهمية العلمية والحضارية. قبل هذا الإثبات لا يمكن ـ بحسب الباحث ـ القيام بأي خطوة، وهذا يفترض برأيه عدم القيام بأي خطوة في الوقت الحاضر من دون تأمين هذا الشرط المنطقي(أي إثبات كون الاستغراب هو قضية معرفية مغايرة لتقاليد الدراسات الغربية.

يقع الكتاب ضمن أربعة محاور جاءت على شكل فصول. هذا بالاضافة الى المقدمة والخاتمة. أما هذه المحاور فقد تناولت القضايا التالية:

ـ الحداثة و«علم الاستغراب»: محورية الإنسان والمجتمع والتاريخ الأخير للعالم.

ـ علم الحداثة الغربي من الحداثة بمثابة التاريخ البشري العامّ الى الحداثة بما هي تاريخٌ غربيٌ خاصّ.

ـ الوعي الذاتيّ في الحداثة: الحداثة كبداية للتاريخ ونهاية له. وبالتالي قبول الحداثة باعتبارها انتصاراً للعقل في التاريخ بل هي مانعٌ لا يُخترق في وجه الاستغراب.

ـ علم الاجتماع كأسلوب علمي العلميّ لفهم الذات وكمسار معرفي عرض الحداثة على الآخرين.

ـ علم الحداثة المابعد حداثيّ: الحداثة القلقة أو الحداثة المطلقة.

ـ تطورات علم الحداثة في الشرق: عملية الانعتاق من الوعي الحداثوي.

ـ علم الحداثة الاولي لدى الإيرانيين: قبول التاريخ الحداثوي باعتباره تاريخاً لمسار العلم والعقل البشري الطبيعي.

ـ عدم رؤية الحداثة حداثةً: الظن المهلك بالتساوي بين الشرق والغرب الحداثوي.

ـ علم الحداثة الاجتماعي وفيه يتطرّق إلى المرحلة ما بعد الثورية أو ما بعد الحداثوية وظهور إمكانية القيام بالدراسات الغربية.

ـ شروط إمكان الاستغراب اللوازم المؤسّساتية وإلزامات التوجّهات المعرفية.

ضرورة فهم الاستغراب

النقطة المثيرة للجدل والإشكالية في هذا التحدي الجديد الذي يتصدى له الكاتب هي عدم وجود خلاف حول كون المسألة المحورية لجميع المصلحين والمفكرين ممن يهتم بالشأن الغربي هي السعي الى فهمه. لكن المشكلة الكبرى التي كانت تواجهها الدراسات الغربية هي أنها تعمل وفق ذهنية لا تعترف بالآخر وما قدّمه من إنجازات. والواضح أن منهج عمل الدراسات الغربية يتضمن نفوذاً وانتشاراً استعمارياً للحداثة في الشرق ولا سيما في ايران، وهو ما روِّج له تحت مسمى العلم، مع أنه لم يكن سوى دراسات غربية لا أكثر. وبعيداً عما تحدث عنه الأفراد حول الحداثة ضمن المجتمع على مدى تاريخ طويل من المواجهة مع الغرب، وما كُتب عنه منذ حوالى مئة عام خلت، فقد أمست الدراسات الغربية عملية مستمرة للبحث العلمي ولا سيما بعد تأسيس الجامعات والمراكز العلمية.

إن ما يحتم ضرورة التطرق الى هذه القضية وتوضيح علاقة «الاستغراب» باعتباره نطاقاً متمايزاً عن «علم الحداثة» هو الأعمال التي قُدِّمت وتُقدَّم تحت عنوان «الاستغراب». فما عرض في إيران خلال ثلاثين عاماً خلت لا يدل على أي علامة فارقة عن لخصائص هذا المجال وميزاته مقارنةً مع ما كان يدرس في الجامعات قبل ذلك حول الغرب، ضمن إطار العلوم المختلفة، وما يدرس الآن بالطريقة نفسها. واللاَّفت للنظر ان المؤلف يبدأ من أول الكتاب بممارسة نقدية للنخب الإيرانية التي درست وتخصصت في مجال الفكر الغربي. وأكثر الأعمال التي صدرت، ليست برأيه، سوى تكرار للنظريات الغربية ضمن إطار معرفي متنوع حول التاريخ والمجتمعات الغربية، أو حول ظهور الحداثة وتطورها من خلال ما قدمته العلوم الاجتماعية والإنسانية، وما أضافه المفكرون الغربيون، ويدرس تحت عنوان «العلم».

وعلى أي حال، يتطرق هذا الكتاب الى مشكلة «الدراسات الغربية» الأساس، وهو يشكل محاولة جدية للإجابة عن الوجه الفارق بين هذا الحقل العلمي وأي حقل بحثي آخر يحوم حول الحداثة،

او قد يعد إجابة فعلية عن التساؤل الذي يثار حول الغرب باعتباره صاحب حضارة خاصة ومتميزة.

ومع السعي الى الوصول الى هذا الهدف، يهتم الكاتب بالاجابة عن السؤال التالي: ماذا لو لم يكن لدينا «دراسات غربية» في إيران؟ وبمعنى آخر: ونظراً الى الأهمية التي يحظى بها هذا التساؤل، فقد أخذ السعي الى تقديم إجابة عنه حيزاً كبيراً من العمل، حيث بذل المؤلف جهوداً علمية بارزة عندما ركز في بحثه على الشروط الممكنة لتأسيس حقل بعنوان «الدراسات الغربية»، باعتباره مقدمة لازمة للإجابة عن هذا السؤال، او نتيجة يمكن تحصيلها من خلال الإجابة عنه في النهاية. وبهذا المعنى يؤكد الكتاب مراعاة لوازم وشروط لا يمكن لـ «الدراسات الغربية» ان تتحقق من دونها.

ما هو المقصود من الاستغراب؟

يلاحظ المؤلف ان «الاستغراب» هو ـ قبل أي معرفة ـ يرتبط بالمعرفة عن الذات والمعرفة الذاتية، ولا شك في أن كل رأي يخالف هذا القول ناشئ عن إدراك ستاتيكي وخاطئ عن العلم؛ فالمعرفة غير الموجهة في ذاتها ليست من الأمور والموضوعات غير الممكنة حسب؛ بل هي من الشؤون غير المؤاتية ايضاً. كما أن المعرفة في ذاتها ليست متاحة للإنسان، كما يعبر عنه في الرؤية الارخميدسية او الرؤية الإلهية، وهذا أمر بديهيٌ وجليٌّ لا يحتاج الى استدلال أو حتى إلى إيضاح. فبدون امتلاك رؤية خاصة لن يكون ثمة سؤال محدد، ومن دون وجود السؤال لن تكون المعرفة متاحة أيضاً، وبالتالي ففي حال عدم وجود علاقة أو اهتمامات، من أين يمكننا ان نتعرف الى ما نتطرق اليه والى الجانب الذي يجب ان نخوض فيه؟ إن التفات الذهن الى موضوع ما ومن ثم البحث فيه عقلياً لن يكون ممكناً بمعزل عن امتلاك رؤية خاصة وسؤال خاص.

على أي حال لو كانت المعرفة الحاصلة من «الاستغراب» تتضمن إدراكات تختص بتعاملنا ومواجهتنا للوعي الذاتي الغربي الخاص بنا وبوجودنا، فحينئذٍ ينبغي أن نعيد النظر بأسئلتنا وقضايانا المعروفة بالنسبة الى علاقتنا بالحداثة وبالغرب. لكن لا يبدو ان الحصول على هذه الأسئلة والقضايا أمرٌ ممكن بدون وعي الذات والإدراك الجلي والعميق المتسع لأنفسنا ولهويتنا الإيرانية.

المشكلة والازمة الخاصة بالعلم في إيران تتحد ـ كما يلاحظ المؤلف ـ في افتقاد والقضايا

الخاصة, باعتبارها محوراً لبرنامج بحثي في المجالات الدراسية والبحثية، لذلك بلا أي لبس وغموض، فإن عدم تشكل مؤسسة العمل والمجالات المولدة للدراسات والنظريات يعود بشكل أساس الى عدم إدراك الذات واللَّبس المسيطر على أهل العلم في إدراك الأبعاد المختلفة للهوية الايرانية يحصل هذا الى درجة أن المشكلة لا تنشأ من افتقاد الهوية الحية والفعالة او الامر الذي يرتبط بالوجود الحقيقي والواقعي للهوية، ولا تعود هذه المشكلات والتقليد غير المنتج للتنظير الحداثوي الى عدم الوضوح وفقدان الوعي بالذات بالنسبة الى الهوية فحسب؛ بل إلى فقدان الهمّ العلمي الذي هو شرط أساس وضروري لتشكيل مؤسسة العلم والبرامج البحثية المستمرة التي تنظوي تحت التأثير ذاته.

وبنظرة إجمالية الى تاريخ التنظير الاجتماعي للحداثة يتطرّق المؤلف إلى دور المعرفة وأثرها العميق والشفاف لدى المنظرين الغربيين بالنسبة الى الهوية، ولا سيما قيمها الاصلية ومقاصدها الحضارية، ودور هذه المعرفة في تشخيص القضايا وتوجيهها نحو العلوم الاجتماعية في مسارها التغييري. على أن الارتباط الوثيق بين هذه التنظيرات، وتناسبها مع الأوضاع الاجتماعية والأزمات التي تواجهها خلال المراحل المختلفة للتنمية التاريخية للعلوم الاجتماعية، لا يمكن توضيحه وتفسيره إلا من خلال حضور المنظّرين الغربيين الفعّال في قلب الحياة الجماعية للمجتمعات الغربية ومشاركتهم في التحولات المختلفة لهذه المجتمعات، مع امتلاك المعرفة الذاتية الكاملة بالنسبة الى الأهداف الغائية والقيم المحورية للهوية الحداثوية.

نقد الحداثة العقلانية

في إطار إحاطته بموضوعه الشائك لا يكتفي المؤلف بالنقد الذاتي بالنسبة إلى القصور الحاصل في فهم آليات التنظير الغربي للاستغراب، وإنما يعمل على تفكيك جانب أساسي في العقل الحداثوي الغربي وتبيين مواقع الخلل فيه. وقد اعتبر انه مع تقديم الحداثة نفسها على أنها تحولٌ عقلاني، وأنها المرتبة العليا التي وصلت اليها البشرية في مسارها التاريخي، فإنها لم تحمل إمكانية بناء سدود بطريقة عقلانية بعد الوصول الى ما وصلت اليه في مسار تطورها وتثبيتها لأقدامها. بل قدمت ذاتها على أنها الخيار الوحيد الذي يجب قبوله بما هو معيار للتقويم، وبما هو حالة طوباوية لا يحق للبشرية التماس غيرها ولا البحث عنه. ولم تكتفِ الحداثة بذلك بل أذنت لنفسها بأن تتحول أداة من أدوات الاستعمار ووسيلة من وسائله التي

يستخدمها في مهاجمة سائر الشعوب بحجة تحديثها والسير بها نحو الحالة المثالية المطلوبة.

ولا شك في أن العلم الغربي كان الوسيلة الأشد إغواء في نجاح الحداثة في تقديمها لذاتها، وقد ترك هذا السلاح أثره الفعال في الشرقيين عموماً وفي الإيرانيين أيضاً، فلم يعد ممكناً لكثير من المفكرين في هذه البلاد تصوّر خيارات اخرى سوى الصورة الغربية عن الحداثة.

وبسهولة يدرك من كان لديه الحد الأدنى من المعرفة بأفكار المتنورين الأوائل، الحد الذي وصل إليه وضعهم الذهني المهزوم بسهولة، كما يدرك سبب شغفهم التام بالحداثة وبكل ما يعرف عليهم. ولا يدرك هذا الوضع الان بالسهولة التي نتحدث بها عنه، لكننا لو حركنا أذهاننا يمكننا أن نضع أنفسنا قليلا مكان من كانوا في حضارة مهزومة وتعاملوا مع هذا الوضع، وجرّبوا نتائج الهزيمة الكارثية بعد هجمات متتابعة، وسمعوا الادعاءات القائلة بانتصار العلم والعقل، وأنصتوا الى الأخبار غير القابلة للتصديق حولها.

وعلى الرغم من المساعي التي كان العلماء يبذلونها بأشكال مختلفة لإيجاد موانع نفسية – ذهنية واجتماعية لازمة لتأسيس إطار معقول لمواجهة الحداثة، كان قبول ادعاءات الحداثة واحتضان كل ما يتصور عن انتصار العقل والعلم كان يبدو كأمر طبيعي لا بد منه. ولهذا السبب عُدّت المعارضة التي كان يظهرها بعض علماء الدين معارضة للعلم والعقلانية اللذين باتا أمراً طبيعياً لا بد منه، وإن كانت نتيجتهما عكس ما كان يراه علماء الدين. وبالتدريج تحقق اندثار جميع البنى والمؤسسات التي كانت توفر نوعاً من المواجهة المعقولة، وساد الصمت المطبق في وقت انزوت فيه آخر الاصوات والمقاومات بعد استسلام الديكتاتورية القائلة والمبشرة بالتجدد والحداثة على أساس الأسباب والعوامل المشابهة- والتي كانت تطور مشروع تخريب المجتمع بعنف قمعي تحت مسمى «التحديث»-، وعُرض تصور عن الحداثة يماهي الواقع والحقيقة، تتبدل فيه إرادة الحداثة والتحديث في شكله البائن والخفي ضمن مجموعات قيمية وبنيوية الى إرادة عامة، أو بالحد الأدنى بات ما يرتبط بالعلم والتقنية هدفاً قومياً دون أدنى مقاومة.

نقد أدوارد سعيد للاستشراق

لقـد اهتم إدوارد سعيد بنقد الاستشراق، حيث رأى أن علماء الاستشراق أخطأوا في فهمهم

للمجتمعات الشرقية وخاصة الاسلامية، وجافوا الحقيقة والصواب من خلال الدور والأداء الذي تمارسه هذه النظرية في ترويج الحداثة والاستعمار ونشرهما، والمشاركة في تكوين الهوية الغربية وتثبيتها. يقول المؤلف في هذا المجال:

قد لا يكون نقد سعيد صائباً إلا إذا كان نظره ممتداً نحو تأثير المقاصد والأهداف الغربية؛ إذ حين يُهتم بتأثير المقاصد والأهداف الغربية ـ مع غض النظر عن عدم صحة هذا التصور عن الشرق والشرقيين ـ تصير هذه المداخلة والتأثير في الحقيقة شرطاً منهجياً، حيث يصبح التنظير غير ممكن في حال فقدان نوع من هذ العلائق المعرفية. وجلي أن سعيداً كان ناظراً الى هذا النوع الثاني من المداخلات، ومن هذه الجهة فقد اهتم بنوع من الفهم الوضعي الذي يرفض تدخل القيم والعلائق في العلم، ويعتبره موجباً للخطأ المعرفي. لكن هذا الفهم الذي فُرض بشكل ضمني في أداء سعيد يتناقض مع منهجية فوكو في دراسة الاستشراق.

ومن الواضح أن المطالبة بالحصول على معرفة وحقيقة مطلقة او معرفة ارخميدسية او إلهية وخارجة عن المكانة التاريخية ـ الاجتماعية للمنظر هي شأن خاطئ وأمر غير صائب لا يمكن تحقيقه. ومع غض النظر عن نقد سعيد، فإن ارتباط التنظير الاستشراقي مع الهوية الحداثوية والأزمات الخاصة بها في مواجهة الشرق، هو أمرٌ خارج عن أي سؤال او شك وتردد، وإن كانت نخب الشرق وضعاً مشابهاً في التنظير للتنمية. وفي الأساس، فقد جاء هذا النوع من التنظير نتيجة لتطبيق فلسفة التاريخ والنظريات الاجتماعية على المجتمعات غير الغربية، التي اتخذت موضعها من التحولات والتغييرات الحاصلة في العلاقات الاستعمارية الغربية مع الشرق. وليس من شك في أن جزءاً من الأسباب التي كان لها تأثير في قبول هذا القسم من النظريات الغربية حول العالم غير الغربي من قبل الشرقيين، ومن بينهم إيران، ولا سيما أهل الفكر فيها، مع غض النظر عما قلناه وما نعمله، إنما يعود الى افتقاد الإدراك الواضح للهوية الشرقية والإيرانية، وعدم توضيح أبعادها المختلفة، ولا سيما أهدافها الغائية وقيمها الاصيلة. وقد بات من الواضح ان عدم تشكل هذا النوع من الإدراك يعني عدم تشكل منهجية صحيحة وخاصة بما يتعلق بالاسئلة والقضايا المنبثقة عن إدراك المكانة التاريخية ـ الاجتماعية للهوية الايرانية واحتياجاتها وأزماتها ايضاً. وحسب مؤلف الكتاب فإنه في ظل غياب المنهجية الصحيحة والاسئلة او القضايا المرتبطة بتطور الهوية الايرانية ونموها، ستصبح المنهجية الغربية وتنظيراتها الاجتماعية حول

القضايا والأزمات التي تحيط بالمجتمع غير الغربي مقبولة بشكل واع وغير واع. وعلى هذا الأساس لا يبقى أدنى شك وتردد في ان حقل «علم الاستغراب» بعد انعتاقه من علم الحداثة وفرضياته المسبقة المختلفة – ومن بينها الفرضيات الخاصة بها ـ يستدعي امتلاك برنامج بحثي خاص بها. لكن الخطوة الاولى والعمل الضروري لتشكل البرنامج البحثي هو امتلاك أسئلة وقضايا مفيدة توضع ضمن محور هذا البرنامج ونواته بالتمايز مع أسئلة القضايا الحداثوية.

وعلى أي حال، فإن هذه الأسئلة والإشكاليات التي يواجهها فرد ما او شعب ما في خضم السعي الى بقائه وتطوير ذاته تؤدي بالضرورة الى ظهور اسئلة وتشكل قضايا لحل هذه الازمات والاحتياجات. إن تحليل هذا الموضوع على النحو الذي تناوله المؤلف، يخبرنا بأن ظهور الاسئلة والقضايا المحددة التي توجه من خلال التعامل مع المشكلات او مواجهة الاحتياجات ترتبط بشكل ماهوي مع خصائص الفرد والشعب الذي يتعامل مع هذه التحديات وميزاته.

من أجل ذلك تتنوع الفوارق والاختلافات في المشكلات، وتتنوع تبعاً لها الأسئلة والقضايا الخاصة بالأفراد والمجتمع، لما للأفراد والمجتمعات فيها من هويات متنوعة ومختلفة. وينتج عن ذلك احتياجات وهموم متغايرة، حيث تعطيها الوجهة الخاصة من خلال تعاملها والازمات التي تواجهها. ونظرا الى هذا الفارق في الهوية، فإن مسار التحول في حياة الأفراد والمجتمع يتمايز أحدهما عن الآخر أيضاً، ولذا فليس للمشكلات والقضايا طبيعة محددة مسبقاً، بل كل فرد ومجتمع خاص قد يعتبر أموراً محددة في سياق العمل والحياة أزمة بالنسبة اليه، ويشعر بالتالي باحتياجات خاصة. لذلك، وللحصول على إدراك صحيح للتحديات والمشكلات واحتياجات الفرد أو المجتمع الخاصة، يشكل إدراك الهوية الخاصة بالفرد او المجتمع الذي يتعرف إليه وإلى جوانبه المختلفة ـ ولا سيما المثل والأهداف والرؤى أو القيم الغائية الخاصة به – شرطاً لازماً لا يمكن تجنبه في أي حركة مقبلة. وعلى هذا الأساس، يحتاج «علم الاستغرب» قبل كل شيء إلى تأملات مستمرة في شأن الهوية الإيرانية والقيام بدراسات واسعة حول جميع أبعادها المختلفة، ولا سيما الدراسات التاريخية. ويلاحظ المؤلف أنه إذا مضت النخب الإسلامية وتحديداً المفكرون والباحثون الإيرانيون في مسار «معرفة الذات» الإيرانية، يمكن الوصول الى إجماع في فهم الهوية والأبعاد المتنوعة الخاصة بها، وسوف تُتاح إمكانية التأسيس لـ «الاستغراب» او«الدراسات الغربية» باعتبارها إطاراً بحثياً وبرنامجاً تحقيقياً.

إن مقدار نجاح هذا الكتاب في تقديم إجابات صحيحة وقيِّمة، يمكن أن نلاحظه من خلال ردود الأفعال وما يثيره منها ويجعله متداولاً بين المفكرين وأصحاب الرأي. ومع غضِّ النظر عن نجاح هذا العمل في الوصول الى أهدافه أو عدم نجاحه، يمكن القول إنه استطاع ان يتقدم خطوة الى الأمام في طرحه للمشكلة وعرضه لها والإلمام بأبعادها المختلفة. وربما يمكننا ان ندعي أن من الفضائل العلمية لهذا العمل أنه يطلق نقاشاً جاداً حول أهمية التنظير في هذا الموضوع الدقيق. كما يُساهم بدرجة ملحوظة في تجنيب الباحثين في المستقبل من الوقوع في الالتباسات وسوء التقدير تجاه الفهم السليم لعلم الاستغراب ومقتضيات التعامل مع مقولاته النظرية والعملية.

ـ**الكتاب**: معرفة الحداثة والاستغراب ـ حقائق جديدة

ـ**المؤلف**: حسين كتشويان نيان

ـ**ترجمة**: مسعود فكري ومحمد فراس الحلباوي

ـ**الناشر**: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت 2016

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

La section “Nahnou wal Ghareb” (Nous et l’Occident) :

Le chercheur irakien Mohammed Abdel Mahdi AL HILOW étudie les théories du philosophe islamique Cheickh Mosbah Al YAZDI portant sur l’Occident intellectuel et civilisationnel. L’étude part d’une lecture de ses principales recherches dans le domaine de la philosophie comparative, alors que l’auteur indique l’importance de la contribution d’Al Yazdi présentée sous forme de lectures critiques de la culture et de la philosophie occidentales dans différents domaines. En outre, l’auteur précise que ces recherches ont une valeur de référence en faveur de l’élite dans le monde islamique face à l’occidentalisation intellectuelle et l’invasion culturelle.

La section “A’lam AlMafahim” (le monde des notions):

Sous le titre de «La notion de l’Idéologie - Lecture dans l’histoire du concept, ses significations et ses champs d’application», Khedhr IBRAHIM écrit une recherche dans laquelle il essaie d’encadrer globalement cette notion. L’auteur souligne un certain nombre de définitions et de positions analytiques, en passant par ce que les penseurs et philosophes occidentaux et orientaux ont écrit dans ce thème.

La section “Fadha’a Al kutob” (l’espace des livres):

L’écrivain Jihad I. KHEDHR propose une lecture analytique du livre ercheur iranien Hussein Katshuian Nian ; «la Reconnaissance de la modernité et de l’occidentalisme - réalités Contradictoires», où il observe le débat entre les élites iraniennes concernées par la relation avec l’Occident, grâce à une tentative de recherche qui traite le concept de l’Occidentalisme.

étapes successives.

La section “Al Shahid” (le témoin) :

Le penseur égyptien Ahmad Abdel Hamid ATIAH aperçoit la biographie et les œuvres du philosophe slovène Slavoj Žižek, en étudiant une de ses théories les plus notables portant sur l’idéologie et son évolution conceptuelle et critique. L’auteur indique que ce qui distingue ce philosophe est qu’il a offert, et offre toujours, une vision paradoxale de l’idéologie et de son statut dans le monde des valeurs, ainsi que son rôle indéterminable dans la recréation de ce monde qui est plein de bizarreries. L’étude également jette l’œil sur la vie personnelle du philosophe et sur ses récents écrits.

La section “Mountada AlISTIGHRAB” (le Forum de l’OCCIDENTALISME):

Sous cette rubrique sont publiés deux textes qui ont été présentés dans le cadre de la conférence scientifique qui s’est tenue dans la ville suédoise d’Uppsala le 13/07/2004 et à laquelle plusieurs chercheurs et penseurs européens ont participé. Les études qui ont été présentées lors de la conférence ont eu comme objet les évolutions qu’a connues le concept d’idéologie durant l’époque de la mondialisation.

Le premier texte est un discours du chercheur britannique Michael FREEDEN dans lequel il parle de «l’ère post-idéologique» et du déclin des idéologies au début du XXI^e siècle. L’auteur indique que le futur anticiperait l’avenir d’une nouvelle époque de pragmatisme. Le deuxième texte, à son tour, est un discours présenté dans ladite conférence, par le chercheur britannique J. J. SCHWARZMANTEL qui observe les sociétés post-idéologiques. Il étudie les dynamiques d›hégémonie et de contestation encore applicables sous l›autorité du néolibéralisme. Ce dernier utilise des nouvelles techniques qui constituent des outils décisifs en faveur des idéologies de l’hégémonie contre les États et les sociétés.

sémantique du concept de l'idéologie en étudiant trois exemples; «De TRACY, le marxisme et Karl MANNHEIM. Au cours de la recherche, l'auteur examine les différentes théories et définitions essentielles de l'idéologie ainsi que les débats qui ont eu lieu sur la naissance de ce concept entre les courants de pensée en Occident moderne.

Le chercheur marocain Mohammad Amine BEN JILALI nous propose une étude intitulée: «L'Idéologie et l'Utopie dans la Pensée de MANNHEIM» dans laquelle il présente une analyse épistémologique de l›opinion du sociologue allemand Karl MANNHEIM sur la nécessité de passer de l'idéologie à la sociologie de la connaissance. L'auteur clarifie l'objectif de MANNHEIM dans cette théorie, qui est de savoir comment l'utopie pourrait rejoindre son statut dans l'analyse scientifique du politique. De plus, l'étude explore les lectures de MANNHEIM dans le domaine de la connaissance politique comme étant le premier directeur du dialectique amené autour de la théorie et la pratique, et ce dans le cadre d'un processus qui est capable d'inspirer ceux qui sont engagés dans le domaine de l'adaptation des normes idéologiques et des aspirations utopiques afin de distinguer les fondements rationnels de ceux irrationnels comme une référence qui permet de décomposer la structure intellectuelle de la science politique, en particulier.

Le penseur iranien Hamid PARSANIA propose une étude intitulée: «La raison et l'Idéologie : une épreuve ininterrompue dans les modernités de l'Occident». Dans cette étude, l›auteur examine la relation entre l›idéologie et les structures de la raison et de la religion, sachant que l'idéologie occupe une position de premier rang parmi les occupations de la pensée moderne. De même, l'idéologie est considérée comme l'une des bases les plus importantes lors de la théorisation parmi les écoles et courants intellectuels dans les sociétés occidentales. Ainsi, cet article peut être considéré comme une introduction à la recherche et l'analyse de ladite relation ainsi que les problématiques épistémologiques et philosophiques, qui avait eu une grande part dans les polémiques de la modernité dans ses

intitulée «La démocratie comme un Produit Idéologique», où il aborde le relation de l'idéologie avec la démocratie, sur les deux plans théorique et historique. Dans cette mesure, il trouve que la démocratie est la base théorique et le cadre réel de toutes les idéologies. Sa preuve est que le libéralisme, le nationalisme, le fascisme, etc ..., ainsi que toutes les autres théories modernes sont le résultat de la démocratie que le modernisme occidental avait diffusé en Europe et en Amérique du Nord au cours de quatre siècles.

Sous le titre «La religion est idéologique», le chercheur iranien Ali Ridha SHOUJAÏ ZEND propose un article qui explore deux problématiques fondamentales: la première est que l'idéologie n'a aucune fin prévue au sens large, et la deuxième est que non seulement il est possible pour la religion d'être une idéologie mais que cette dernière est sa seule représentation possible et appropriée. Il ajoute qu'il existe une certaine homogénéité et une relation inséparable entre la religion et l'idéologie. De sa recherche conceptuelle, il conclut deux hypothèses centrales: la première est le jugement du bien-fondé de l'idée de l'infinité de l'idéologie, et la seconde est que la religion est idéologique.

La section "Halakat AlJadal" (Cercles de polémique):

Le chercheur académique égyptien Hassan Abdallah Hassan discute dans une recherche qui aborde le sujet du «Cadre Cognitif de l'Idéologie Occidentale» à travers les traitements critiques qui figurent dans les travaux des deux penseurs arabes, Abdel Wahab Al Massiri et Mona Abou al Fadhl. Cet article suit la méthodologie de l'analyse cognitive qui comprend deux directions pour aborder l'exemple occidental de l'idéologie, qui sont: la décomposition et la recomposition du contenu cognitif du texte traité en faisant recours à la recherche, puis la reconstruction des éléments déjà décomposés afin de comprendre les côtés critiques majeurs de l'idéologie occidentale.

Le chercheur irakien Mazen Al Mtouri détecte le développement

dans les cadres idéologiques en discutant la corrélation entre l'idéologie et la politique et en montrant les champs d'action où la politique idéologique est exploitée afin d'atteindre ses objectifs. Au niveau du travail politique, l'idéologie reste capable de nous fournir des explications différentes.

Le sociologue libanais Khalil Ahmad Khalil écrit sous le titre «L'idéologie et ses chemins». Dans l'article, l'auteur observe le mouvement de l'idéologie à travers ses voies épistémologiques et ses expériences, en partant de l'aperçu de l'évolution de cette notion au cours de cinquante ans d'étude et de recherche scientifique. De cette opération inductive, nous pourrons lire comment le professeur Khalil a fait de son expérience personnelle dans le domaine sociologique une méthode pour aborder la problématique idéologique telle qu'elle parait sur le deux bords: l'illusion et la science.

La chercheuse française Liliane Mory écrit de «L'Idéologie comme Philosophie pour la République». Mory a basé sa recherche sur deux paragraphes d'un discours de l'inventeur du concept en question Destutt de Tracy, dans lesquellles il propose un projet d'une nouvelle philosophie qui considère l'idéologie comme la «science» de l'homme et en même temps la «science» de la société.

Le chercheur palestinien Achraf BADR écrit à propos de «L'idéologie sioniste et l'Occident», où il offre un panorama historique du conflit idéologique sur la Palestine et ce à travers une tentative de répondre à une question se rapportant à la nature de la relation de l'orientalisme avec le sionisme et l'islamophobie, en tant qu'acte idéologique. La conception de la recherche émane deux hypothèses principales: selon la première, l'orientalisme a ouvert la voie au sionisme à travers sa tentative de prouver le droit historique des Juifs en Palestine, et selon la seconde, le phénomène de l'islamophobie n'est qu'une continuation du phénomène de l'orientalisme.

Le chercheur iranien Shahrayar ZERCHANAS présente une recherche

et théories qui critiquent les différentes idéologies émergeant au long du XXe siècle, et surtout les idéologies les plus notables à savoir le marxisme et le libéralisme. Dans ses réponses, CASTORIADIS montre que le monde moderne et contemporain se dirige vers une direction opposante, qu'il appelle «la montée de l'insignifiance», au lieu de progresser vers le bonheur et la dignité de la race humaine.

La section "AlMalaf" (Dossier):

Dans cette section vient d'être présenté un article du Professeur de Philosophie à l'Université Lille Nord de France, en France, Pierre MACHEREY, intitulé « L'idéologie: le mot, l'idée, la chose ». L'article traite les conditions qu'a connues cette expression «idéologie» entre 1796 et 1845, date à elle a été créée par le sociologue français Destutt de TRACY. L'auteur souligne le progrès du concept d'idéologie avant d'entrer dans le monde de la politique, quand il est passé d'une valeur positive (en tant que science générale des idées) à une valeur ayant des connotations négatives; entant que système social de dogmes rigides et de conscience fausse. Tel était le cas dans la littérature marxiste.

Le chercheur américain d'origine philippine Daniel HUANG écrit sous le titre «La Critique ricœurienne de l'idéologie pour la théologie». Dans cette étude, HUANG découvre la vision du philosophe français moderne Paul Ricœur (1913 - 2005) concernant la position de l›idéologie dans la théologie chrétienne. Il parte dans son étude de l›engagement de Ricœur dans le domaine interprétatif, et surtout les idées figurant dans ses pricipaux ouvrages, comme: «Théorie de l'interprétation», «Histoire et vérité», «Temps et récit», «Discours et excès de sens».

Le chercheur égyptien Ghaidhan Sayed Ali écrit sous le titre de «L'Idéologie dans la Religion et la Politique». L'auteur essaie de mettre en relief la relation entre l'idéologie et la religion en indiquant les aspects de la distinction et en observant les points d'accord et de désaccord entre eux. L'auteur clarifie les voies par lesquelles la religion est instrumentalisée

Sommaires de la cinquième édition

Aperçu des études publiées dans le trimestriel «Occidentalisme», numéro VI

Le retour de l'idéologie

Le sixième numéro du trimestriel «Occidentalisme» sera publié en hiver 2017. Il comprend plusieurs études et articles traitant le sujet du «retour de l'idéologie». Plusieurs penseurs et chercheurs d'Europe, des Etats-Unis, et des mondes islamique et arabe participent à ce numéro. Ci-dessous, nous proposons un aperçu de leurs études et articles, selon les sections:

La section "Al Mobtadaa" (Introduction):

Un article du Rédacteur en Chef Central Mahmoud HAIDAR, intitulé «L'idéologie: l'instinct et la philosophie de l'homme partial». L'article suit une démarche herméneutique partant d'une révision épistémologique et historique et cognitive du phénomène idéologique, avant d'être considéré comme un concept par le sociologue français Destutt de TRACY. L'auteur constate les développements qui accompagnaient l'idéologie et les questions émergentes qui provoquent une seconde analyse des fondements et des principes de ce concept. De plus, l'article fait référence à l'essence et à l'identité de l'idéologie comme étant la philosophie du partial.

La section "Mohawarat" (Dialogues):

Un dialogue avec le philosophe grec Cornelius CASTORIADIS conduit par l'auteur et le journaliste français Daniel MERMET.

Au cours de cet entretien, CASTORIADIS propose plusieurs opinions

Table des matières

in which he talks about “the ‘post-ideological’ age” and the decline of ideologies at the beginning of the 21st century. The lecturer indicates that the future may hold signs of a new era of pragmatism. The second text, in turn, is a lecture, presented in the above mentioned conference by British researcher J. J. Schwarzmantel that examined post-Ideological societies. The lecturer studies the dynamics of hegemony and conflict that are still being applied under neoliberal powers. These powers use a new set of techniques which form a decisive tool in favor of the ideologies of hegemony over societies.

the Occident and us section:

Iraqi researcher Mohammed Abdel Mahdi Salman Al Helou studies the theories of Islamic philosopher Cheickh Mosbah Al Yazdi concerning the intellectual and civilized Occident. The study begins with a reading of his own main research work in the domain of comparative philosophy, whereas the writer indicates the importance of Al Yazdi’s contribution in the form of critical readings of the Occidental culture and philosophy in various fields. The author further clarifies that these researches are a referential value for the elite in the Islamic world against intellectual westernization and cultural invasion.

World of Concepts section:

Under the title of “the concept of Ideology – a reading in the History of the term, its meanings and domains of application”, Khodor Ibrahim writes a research in which he tried to comprehend this concept. The author underlines a number of definitions and analytical positions, presenting what several Occidental and Oriental thinkers and philosophers wrote in this respect.

Books’ Space) section:

The writer Jihad I. Khodor offers an analytic reading of the Iranian researcher Hussein Katshuian Nian’s book, “Knowing Modernity and Occidentalism – Contradictory Facts”, where he reviews the debate between Iranian elites concerning the relationship with the West, through some research attempts that treats the concept of Occidentalism.

between rational and irrational basis withing them as a reference-point for the deconstruction of the intellectual structure of political science particularly.

Iranian Thinker Hamid Parsania offers a study under the title: “the Reason and the Ideology: a Sustainable Ordeal in Western Modernity”. In this study, the author examines the relation between Ideology and the structures of reason and religion, whereas the Ideology occupies a significant position within the concerns of modern thought. Moreover, Ideology is considered one of the most important bases of theorization between intellectual movements and doctrines in western societies. Thus, this article can be considered as an introduction to research and analysis of the aforementioned relationship, and the philosophical and cognitive issues which occupied a considerable portion of modern debates in their successive phases.

The Witness section:

Egyptian thinker Ahmad Abdel Hamid Atiah goes over the biography and works of Slovenian philosopher Slavoj Žižek, studying one his most notable theories concerning Ideology and its conceptual and critical development. The author indicates that what distinguishes this philosopher is that he offered, and still offers, a paradoxical vision of Ideology and its status in the world of values, as well as its inexhaustible role in recreating this world in ways which include a considerable measure of novelty. The study also includes a general review of the philosopher’s personal life and latest writings.

Occidentalism Forum section:

Under this section two texts were published, which were presented within the framework of the scientific conference that was held in the Swedish city of Uppsala back on 13/07/2004, where several European researchers and thinkers participated. Studies that were presented in the conference had reflected on the cognitive development of the concept of Ideology during globalization.

The first text is a lecture of the British researcher Michael Freeden,

and secondly that not only is it possible for religion to be an Ideology but actually ideology is its only possible and suitable representation. Furthermore, he suggests that there is some kind of homogeneity and an inseparable relationship between religion and Ideology. As result of his conceptual research, he reached two main hypotheses, the first supports the idea of the endlessness of Ideology and the second the idea of that religion itself is an Ideology.

Debate Circles section:

Egyptian academic and researcher Hassan Abdallah Hassan discusses in this research the "Cognitive Basis of Western Ideology" through critical treatments that feature in the works of some Arab thinkers, such as Abdel Wahab Al Masiri and Mona Abo El Fadel. This article follows the methodology of cognitive analysis that includes two directions to approach western example of Ideology, which are: the deconstruction and eclecticism in the cognitive content of the text s being treated through research, then the reconstructing the previously deconstructed elements in order to understand the crucial critical aspects of western Ideology.

Iraqi researcher Mazen Al Mtawri explores the semantic development of the concept of Ideology by studying three examples; Destut, Marxism, and Karl Mannheim. Through the research, the author examines the essential theories and definitions of Ideology as well as debates about its creation between intellectual movements in the modern West.

Moroccan researcher Mohammed Amin Ben Jilali offers us a study entitled by: "Ideology and Utopia in Mannheim's Thought", in which he presents an epistemological analysis of the German sociologist Karl Mannheim's view about the necessity to shift from Ideology to the sociology of knowledge. The author clarifies Mannheim's objective in his proposition, which is the Utopia could achieve its status in the scientific analysis of politics. Moreover, the study explores Mannheim's readings about political knowledge as a main direction-determinent of the dialectic between theory and practice. This occurs within the framework of process of becoming that inspires those who look into it to internalize ideological standards and utopian aspirations in order to differentiate

through its experimental and cognitive paths, starting with his investigation of this notion over a course of fifty years of study and scientific research. Following this process of thorough inductive exploration, we will be able to conclude how Professor Khalil takes his personal experience in the sociological field as a method to approach the issue of ideology as it wavers between the two strands of delusion and science.

French researcher Liliane Mory writes about “Ideology as a Philosophy for the Republic”. In building the foundations of her research, Mory was used two paragraphs of a speech made by the innovator of the term in question, Destut de Tracy, in which he offered a project of a new philosophy that considers Ideology as the “science” of the human individual yet, and at the same time, the “science” of Society.

Palestinian researcher Achraf Bader writes about “Zionist Ideology and the West”, where he offers a historical overview of the ideological struggle over Palestine, through attempting to provide an answer relating to the nature of the relationship between Orientalism,Zionism and Islamophobia, as ideological acts. The central notion of the research is based on two hypotheses; where the first suggests that Orientalism paved the path for Zionism through attempting to prove the historical right of Jews in Palestine, and the second that the phenomenon of Islamophobia is nothing but a continuation of the phenomenon of Orientalism.

Iranian researcher Shahrayar Zarchinas presents a research entitled “Democracy as an Ideological Product”, where he approached the relationship between Ideology and democracy both theoretically and historically. within this framework, he mantains that democracy is the theoretical foundation and the practical framework of the formation of all ideologies. His argument in this respect is that liberalism, nationalism, fascism, etc…, as well as other modernistic theories were all the result of democracy that western modernism had lunched in Europe and North America over a timespan of four centuries.

Under the title “Religion is Ideological”, the Iranian researcher Ali Riza Shajai Zand offers an article that explores two fundamental questions; firstly that there is no end conceived for Ideology in its broad sense

contemporary worlds are heading toward an opposite path, which he calls "the rise of disgrace", instead of progressing toward achieving happiness and dignity for the human race.

The Issue's File section:

This this section is featurs an article by the Professor of Philosophy at Lille Nord de France University, France, Pierre Macherey, entitled by "Ideology – the word – the idea – the thing. The article discusses the conditions underwent by the expression "Ideology" between 1796 and 1845, the date in which the expression was created by the French sociologist Destut de Tracy. The author underlines the progress of the concept of Ideology prior to entering the world of politics, when it turned from a positive value (as a general science of ideas) into a value that holds negative connotations; i.e. a social system of rigid beliefs and a fake consciousness, similar to what occurred with Marxist literary works.

The Filipino-native, American researcher Daniel Huang writes under the title "Ricœur's Critique of Ideology for Theology". In this study, Huang discovers the vision of the modern French philosopher Paul Ricœur (1913 – 2005) about the position of Ideology in Christian theology. He departs from Ricœur's engagement in the interpretative domain, especially the leading ideas of his creations, e.g. "Interpretation Theory", "History and Truth", "Time and Narrative", "Discourse and the Surplus of Meaning".

Egyptian researcher Ghaidan Sayed Ali writes about "Ideology in Religion and Politics". The author tries to bring out the relationship between Ideology and Religion through indicating the aspects of distinction and observing points of agreement and disagreement between both notions. The author clarifies ways, through which religion is employed in the ideological frame by discussing the integral relation between Ideology and Politics and pointing to scopes of action where ideological politics is exploited to achieve its goals. Ideology provides us with different explanations of political work.

Lebanese sociologist Khalil Ahmad Khalil writes under the title "Ideology and its paths". In the article, the author observes the movement of Ideology

Overview of studies published in the quarterly Occidentalism, number VI

The Comeback of Ideology

The sixth issue of the quarterly Occidentalism shall be published in Winter 2017, including several studies and articles treating the subject of "the comeback of ideology". Several thinkers and researchers from Europe, USA, and both Islamic and Arab Worlds participate in this issue. Thereafter we offer an overview of their studies and articles, according to sections:

Opening section:

An article by the Editor in Chief Mahmoud Haidar, entitled "Ideology –The Biased as Instinct and Philosophy". The article follows a hermeneutical approach departing from a historical and cognitive review of the ideological phenomenon, prior to to its transformation into a specialized term by the French sociologist Destut de Tracy. The author observes accompanying developments and emerging questions that provoke to reanalyze the fundaments and principles of the term. Moreover, the article makes a reference to the essence and the identity of Ideology as being the philosophy of the biased.

Dialogue section:

A dialogue with the Greek philosopher Corniloce Castoriadice conducted by the French author and journalist Danial Nermer.

In this discussion Castoriadice offers several opinions and theories that criticize the ideologies emerging in the 20th century, especially Marxism and Liberalism which are by far the most prominent ideologies of the 20th century. Through his answers, Castoriadice shows that the modern and

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

6

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 6 - 2nd Year - 1438 H - Winter - 2017

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Abbadi Bldg.- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

6

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.6 - 2nd Year 1438 .H. Winter - 2017

This quarterly

“Occidentalism” An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly “Occidentalism” is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they’re experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.6 - 2nd Year - 1438 H - Winter 2017

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار) إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال) الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (25 جنيـه) الجزائـر (250 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار) العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم) الصومـال(3500 شـلن) ـ أمـيركا الشـمالية (10 دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400 ريـال) تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال) فلسـطين (3 دولار) مـصر(15 جنيـه) موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (300 ليرة) قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $

ISSN: 2518 - 5594